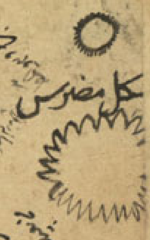
متناهية وبين مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا
بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا و
الاحتمال فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل بل يكون مع ذلك قابلا للانقسام
فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه دون
بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في
الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا منفردا والكلام في الجسم المفرد
بل تلك الاجزاء اما غير قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط جوهرية متصلة في حد
ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او
مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب
الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور
المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه قائل بالاجزاء
الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما
لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه عما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط
وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط و
السطح الجوهريين والعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك
ابتدا به والطريق المشهور في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا
وهو ان المتحيز بالذات لابد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة
التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي
منه خلفه فكل متحيز بالذات لابد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي
منه بعض الجهات الست هو طرفه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا
في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول بعض الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام
ظاهرا والا فاما في طرفه الفوقاني غير ما في طرفه التحتاني والكلام في الاحتمالين كما

احد طرفيه عين الاخر ان لا الى الاخر ويسمى بالفرجة فلا بد ان يفرض في ذاته
شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء
الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع
ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح
العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مالية المكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف
فيما هو متحيز بالذات ومالئ المكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله الجزء المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين
بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون معا فلا احد
طرفيه قطعا والتداخل والكل يفيد ... التاليف زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين
عن التماس لزم انقسام الوسط لحجم ما لاقى منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر
فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب
زيادة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترا ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا
على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في
السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد
الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شيء
من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا ثم
لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط
وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة
وهذا خلف ... لا انقسام هذا ... في وجود الجزء الذي لا يتجزى وحصلنا منه وما فرض وجوده من تركب
المسافة من اجزاء ... من تحرك الجزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا
في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده
محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالة الاول
اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك
الى اخره

ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر
حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالفرجة وموضع
المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا
معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض
من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم
ما يشهد الحس بكذبه التفكك لما فاتا ... الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى الزامات ... الزمها
اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا
اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من
اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من
مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا
واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك
شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
على المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو معلوم بالفرجة وان سكن الجزء
الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك
اجزاء الرحى على هيئة دوائر محيطة بعضها ببعض بل يظهر في كل اجزاء الخطوط المتلاصقة من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى
ينفك على هيئة دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك
للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك ... بل الزمهم سكون المتحرك فانا اذا
فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان
الشمس قد سارت في هذه المدة ربع دائرة العظمى فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء
واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس

متساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا
بالالف الوف وكذا في وجوب انقسام الجزء وكذا التعجب بسكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه
ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة
حركة الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى
تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدايرة بمعنى لو وضع الجزء لا تحصل
الدايرة والاتمام ان تلاقي ظواهر اجزايها كما تلاقي بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها
كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط
كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط
كباطن المحاط بها ثم بكذا لو جعلنا الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دايرة
تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة
اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدايرة فان الدايرة
المحسوسة مضلع مضرس والحس يحسبه دايرة حقيقية واجيب ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب
الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحساسة
على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية
جدا فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزا في الصغر الحد الذي يمكن للحس ان
يحس به لم يدل ذلك على عدمه وليس يبتني لاجل هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم
انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يحس الجزء ولا يحس ما هو مساو له او اكبر
والنقطة عرض قايم بالمنقسم باعتبار الفناء لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى
وبين ما لزم القايلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير
الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجي في هذا الكتاب
فان كانت جوهرا وهي ذات وضع لزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام



النقطة لان الحال في المنقسم لابد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها لزم المطلوب تقرير الجواب
انه يستلزم ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته
المنقسمة لا من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد فح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول
باطل لانه يستلزم سبق احد جزئيها على الاخر في الوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها
موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون
المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في
احد الجزئين جزء من الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من
نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان
مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود
في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا
جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن الذي هو الحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان
فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه
على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا اما فرضناه موجودا
هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة
لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه
نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان
في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد

اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخير ظاهر البطلان وكذا الاول والآخر لان يكون الزمان
زمان آخر ويكون الشيء ظرفاً لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجوداً اصلاً وكذا المستقبل
لانا نقول لما ذكرتم يدل على ان الحال الغير ليس بموجود اصلاً وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجوداً قطعاً واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن
موجوداً في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجوداً في شيء
من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجوداً اصلاً وفي تقرير
من قرر الجهة الثانية بهكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلاً لان الماضي كان حالاً في
سيصير حالاً والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة و
الثلاثة فكذا لو لم يكن الحال موجوداً لم يكن الزمان موجوداً اصلاً لان الماضي كان حالاً
والمستقبل سيصير حالاً والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايضا ومن سقط
الجليل المذكوران ويجاب عنها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست
منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل واحد من الحدود المفروضة
فيها فليس لنا مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم منها في الخيال من الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد
في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف على حد
لا يقبل الانقسام وهي الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لزم ان يكون موجودة يعني
انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل
على انتفائه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء
المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول او بعد
لا اذ لم ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وايضا باطل لانه قد انتهت الحركة
ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة هنا فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هو كونه الاول في مكانه
الثاني فاذا اتصل له ذلك وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان

الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون
في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجوداً اصلاً وكذا لا يلزم
تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم بمعنى النظام ويلزم [illegible] الجزء الذي لا يتجزى وتركب
الجسم منه الا انه لزمه ذلك في مذهب لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء [illegible]
سيما ما يتعلق منها ببطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل الانقسام
لا الى نهاية وملاحظة مذهبه ان حصول الانقسام [illegible] قبول الانقسام فظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل وصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل
فلا يكون من الانقسامات ما ليس حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة
للانقسام فقد وقع فيما كان هارباً عنه نافياً له غير معترف به فان قيل [illegible] ذكر في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغيرها من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات
وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً واما الالوان والاضواء والطعوم
والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر
بل اجسام حيث صرح بان كل واحد منها جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت جسماً كثيفاً يلزمه مع ما تقدم من فساد ابتناء
الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلاً بحيث
يصير المركب منها جسماً طويلاً عريضاً عميقاً منقسماً في الجهات الثلاث متقاطعاً اضلاعه
على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسماً مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء
لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما
يكون وجوده في ضمن الجسم فكل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام
في ثمانية اجزاء من الجسم او نقول قد سبق انفا ويجيء ايضا ان النظام قد صرح بتداخل الجواهر

بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولاً وعرضاً
عمقاً لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم قلنا لا يمكنه القول بتداخل
جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير
متداخلة مؤلفة من اجزاء لا يتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء
الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفاً فلا بد
ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسماً اليها بالفعل والاجزاء
المتداخلة لا تبسط هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها وينقص في التعبير الى التناسب
يعني اذا اثبتنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا بهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الاخر فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفاً من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم كلياً ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين
مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد
ثم لا يجوز مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعاً واجيب بان تلك الاجزاء لما كان
نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجباً للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها
والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها
موجباً لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة
احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء
لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا يتصف بها تلك الاجزاء
بالتساوي

في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان السريع
اذا قطع قطع البطيء ايضاً جزءاً اذ لا اقل منه ولا يتخلل السكنات بشهادة الحس
ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضاً بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم لا يلتزمون
تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وجهاً واحداً كما جعله صاحب المواقف وكان هو اشار الى ذلك
حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض وجوابه بقوله وعدم لحوق
البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية
موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون
قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما
مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها
في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعاً في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعاً
والضرورة قضت ببطلانه الطفرة يحكى ان العلاف لما افحم بهذا الالزام التجأ
النظام الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك يقطع المسافة بان يحاذي
بعض اجزائها دون بعض وهذا مكابرة متبشبث الخرم بان البديهة تقضي ببطلانها
اجاب بانها ليست بابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتم من الشواهد
الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء
بيض في الفرط اختلاط اجزاء البيض بالسواد بحيث لا يتميز عند الحس لان الاجزاء
المسموعة اقل من المطفورة عنها بكثير لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية
فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض فلا حاجة له الى عدة بل يكفيه ان يقول
كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان
المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان

معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان للمسافة المعينة عند الفلاسفة الانقسام
الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها في زمان متناه
يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل
لا بد ان يتخلص انا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد نفرض في الجسم
فيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية
لكن كل امتداد نفرض في ذلك الجسم يكون جميع اجزائه غير متناهية قلنا
قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم الانقسامات
الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد نفرض فيه والتداخل مع
الجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال الاخر ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء وانما يكون لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي
ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه
ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام
بعده كما زعم الشهرستاني والاكثرون وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات
التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلا فانه
محال عندهم لانه لو خرجت الى الفعل ثم تركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان
يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب ان يساوي ما فيه لذلك الجسم المتناهي
المقدار الذي قسم اليها وذكر على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى محال عندهم مطلقا عندهم فليس معناه عندهم
الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوز بل كل مرتبة يصل اليها
تاثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد

فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد تبين بما افترض الجسم عند
الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل القسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة
اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة
الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة بخلاف
الكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي
المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما تسمى ايضا نسبية ووهمية
وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية بحسب الوهم
جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب
حامل عليه كاختلاف عرضين قارين او متقاربين في محلهما الا بالقياس الى
الغير كالسواد والبياض في الجسم الابلق وغير قارين او غير متقاربين في محلهما
باعتبار نفسه بل بالاضافة الى الغير كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان
القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب
انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض
في الخارج وكذا ما يماس او ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس
او يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم
اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم
آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما
عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكان المسافة يصير اقساما غير متناهية
في الخارج بحسب ملاقاة المتحرك حدودها ثم يعود متصلا في نفسها واحدا في
ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هو بحسب العقل لا بحسب
الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكره من الادلة لا يدل الا على ان كل جسم مفرد قابل
للقسمة الانفكاكية بل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى

او يكون بسبب حامل عليه

موافاة ... او محاذاة

ويعني لا يلزم من مساواة كل واحد من الجزئين للمجموع جواز الانفصال

كل واحد منهما

[illegible]

او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل
للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد
فرض العقل كليًا او بمجرد توهم الوهم جزئيًا او لا بمجردهما بل باختلاف عرضين قارين
او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع
وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذهني والجزء الخارجي الموافق
له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام
البسيط اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة
للتجزية بحسب الخارج وان اتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله
عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل
للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلاً غير متصل
في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال
يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من
الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك
لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازمًا للماهية
للجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لم يخرج ذلك الجزء
في شخصه لانه لو وجد شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد
منهما قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا
لم يكن المانع لازمًا بل عارضًا مفارقًا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض
مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي وهو مقصودنا قيل
هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم
الخصم كان جدلاً لا خارجًا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم النوع انحصار

الابتر

في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق له في الماهية وتم الدليل وايضًا على
تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص
الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلاً للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه
اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بجواز ان المانع لا يكون لازمًا
والامتناع لعارض لا ينافي القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد بسيط
او متصل واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس قابل للانقسام
الوهمي والانفكاكي ايضًا لا الى ما لا يتناهى وذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك
جوهر متصل قايم بذاته غير حال في شيء آخر فهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط
لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلاً وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه
في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسمًا ومن حيث قبوله الصور
النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب
ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى الهيولى وزيادة
ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب
صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل
اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد
هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون
ذلك الشيء باقيًا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى القسمين اعدامًا
للجسم بالكلية وايجادًا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه
واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله للانفصال ثبوت
مادة سوى الجسم لاستحالته اي التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة في
سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذين هي مادة ذلك بعينها وهو حق لاستلزامه
ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما ان تكون غيرها

[illegible]

ابطال الهيولى

مع ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث
مسبوق عندهم بالمادة وتكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج
الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو المحال وايضا اذا انعدمت
مادة جسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين
المنفصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة
لا بجزء جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه
يبطل المقصود اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة
قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة
لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى
الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص من عند الانفصال بعينه عند الاتصال
ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد
عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في
الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين
فيه بالفعل بمادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال
الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء فيه بالفعل واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل
الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد
والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى
وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم مركب منهما والصورة الجسمية
قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل ان اريد باتصال الجسم عبارة عن كونه
بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عبارة عما ذكر ثانيا فذلك
وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا

بمعنى

بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء
بالفعل لا يقبل الانفصال الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان لا يدلان على
حقيقة الجسم سواء ان عليه قلنا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه
ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم
اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة
لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان
يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته
ويحدث جسمية اخرى ... والقائلون بقبول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة
الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف
بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال
انعدم عارضه اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان
آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد
لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي قائم به فهو مع الجسم
التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقول
ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة المتعددة
متصل متعدد فانتم تقولون ان الصورة الجسمية متصل في ذاتها لا يقبل
الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى
لكونها في حد ذاتها لا متصل ولا منفصل باقية في الحالين ونحن نقول المتصل
في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل
في ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى
بل نقول ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال الذي كان قابلا للابعاد الثلثة غاية
ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال
قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته

وطرء عليه كثرته والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة ولم ينعدم قط
كما يقولون ان المادة تتشخص هو عند الاتصال بعينه عند الانفصال لكن
نقول ان الجسم المتشخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني
الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة
فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل
من المائين ح تشخصا به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع الامتياز
ويزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع حين كان المائين متشخصين بتشخصين
غير ساير المياه وبقي التشخص باق لم يزل والذي الكل ضح ولنا الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل التشخص الذي به يمتاز كل
من المائين عن الآخر ويزول الكثرة عن الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل يلزم
زوال هذا التشخص كان في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين فان
كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الآخر فينعدم المجموع
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا المجموع ذات كل من المائين بدون
تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان التشخص ليس من مقومات المجموع
الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل من المائين
لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من
معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته
حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسرا يطلب الحصول فيه عند الخروج على اقرب
الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وقوعه
خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة
اذ لا يكون جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون
حصوله

في القابل الواحد

يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة
والفاعل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال
مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة
واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة بعد
عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على
تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة
فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم
اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات
فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك
في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل
الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم حكمتم بان الشكل
طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير فعروض المقادير
مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يجوز ان يستند
الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء
خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فهو وجود او لما ان الارض
بسيط وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي
هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول
فاثرت بها جرم الارض لان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من
الاشكال فلا جرم يبقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات
فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بسبب الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها
الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض

حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية
لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذكرتم قطعًا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلًا
مخصوصًا واقتضت ايضًا كيفية حافظة للشكل مطلقًا فهذا الاقتضاء لا ينافي
الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خلي وطبعه لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي
ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود
الى الشكل الطبيعي ولاستحالته ذكروا ثانيهما ان الافلاك الكوكبية فيها نقر هي اماكن الكواكب
فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة المقادير الحالة لتلك النقر
وبالوضع ايضًا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا الثخن يختلف
جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة واجيب بان الاختلاف
المذكور ليس مستندًا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل
له صورة نوعية يقتضي كريته شكلًا لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة
اخرى تختص بها كوكبًا وتدويرًا وخارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول
نقرة او ثخن مختلف التخن فان قيل حلول الصورة المختلفة لا يكون الا لاختلاف
المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب
بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندًا الى اسباب يعود الى
الفواعل كما جاز استناده الى امر يعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع
صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك
صورتان كان فيه تركيب فيخرج عن طبايع فلا يكون بسيطًا وانه اذا جاز ان يحصل في الفلك
صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرًا ويمكن دفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت فيه
صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك
صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة
ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك بل اذا جاز ان يكون لاحد اجزاء الجسم قوة مختصة وقوة مشتركة
بينه وبين جزء آخر ولا يكون للجزء الآخر الا القوة المشتركة لكان
للجزء جسمين مختلفين بالحقيقة ويكون المركب منهما لا محالة مركبًا

١٠

حصوله في ذلك المكان مستندًا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه والى
الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص
وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيًا
لمقتضى طبعه ومستندًا الى الغير فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان لكان منافيًا
لمقتضى طبعه ومستندًا الى الغير فاذا خلي وطبعه عاد باقتضاء طبعه الى اقرب
الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور
التي تفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودًا فضلًا عن
ان يكون حاصلًا في مكان او مقتضيًا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور
الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او
باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار والايجاب واجيب بان تخلية الجسم
مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودًا اما باختيار او ايجاب
وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون
في ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارًا او ايجابًا فلا بد ان يكون حاصلًا
في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده
فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده فحلا وتاثيره في حصوله
في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ضرورة وجوده ولا يتوقف عليه وجوده
فانه اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في
وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم
اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول
الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فليس من الامور التي يمكن
ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود
الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو
لازم له لو جوده فان وجود بدون اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم

ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ان الجسم لكنها
جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان الجسم
مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي
لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع معينة
بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان
الماء وربما استقر في جزء اخر من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع
جريان الدليل فيها وقد يمنع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها
اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل و
طبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب
دون اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام
اذا لم يكن لها قاسر توجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط و
لا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية
وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة ما يختص به دون غيره حتى يقتضي
اعتراض على الدليل
ان حبسنا معينا طالبه بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما
ليس مركز العالم ولا المحيط ما يختص به دون غيره
يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لاجل الطبيعة
الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر
لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما
ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق حجر من المكان الذي هو فيه الآن
لم يرجع ذلك الحجر اليها لطلبه للارض العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت
وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف
حيث يتهيأ تلاقيها فلان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحالات
يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم ان يكون طلبه قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا

وبهذا

وبهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض
وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالب المركز فلما كان مذهب ان المكان
هو البعد لا السطح على ما سيجي كان عنده لكل جسم مكانا حتى المحدد للجهات فانه مع كونه
اي الفلك الاطلس
محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه
من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اي المكان الطبيعي لجسم لكان المكان الطبيعي
للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك
لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه
الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما
فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا حينئذ مع انه خلي وطبعه اقول عدم الطلب لمكان طبيعي
بيانه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان
انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما
معا بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا
والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول لو وقع الجسم لا في سمتهما مانع من التوجه
اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشاء الاستحالة اجتماع
جزءين للمتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الجزء الغالب فيه وما
في وجوده مقتضية قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زيادة في وجود الجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط
في امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي
فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب

كثراد الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث
بان كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي
الاشكال مستديرًا وثانيها ان القوة للصورة قوة طبيعية مبداء لاشكال الاعضاء
عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة او مركبة فمحلها ان
كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان
للحيوان كرات بتعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون للحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن
البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان للحيوان كرة واحدة وان منع
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا الاخر ان القوة
للصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون للحيوان كرات وانما يلزم
ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك الاخر انها اذا كانت
مركبة في مركب يلزم ان يكون للحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة
المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم وللعقول عن المكان
البعد المكان موجود لانه مقصد للمتحرك ولانه المشار اليه بالاشارة الحسية فانه
يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث
وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا شيء من الامور المذكورة
للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز
واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان وفي الحركات القسرية والحركات الارادية
فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا يقتضي
وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط
ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم
عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم

فانه يقهر ما علاه ويجذبه الى المكان فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان
واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق
وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان
طبيعيا له واورد فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها و
يفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه
بل يكون الى مكان بسيط من بسايطه فتغلب ذلك البسيط على ساير البسايط وبعد
لامكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل المركب صورة نوعية يقتضي حصوله في
مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل
طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي
الابعاد كما سيجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا
تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك
ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشي بواسطة ليست مستندة
الى ذاته لا يكون عارضا لذاته ثم قيل بهذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله
فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم
لا يتصور في غير مكان عند القائل بالبعد فوجود المكان من لوازم الجسم من حيث
هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة
اذا لم يستند الى ذات الشي ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا فما يثبت
الى ذاته الشي ولم يكن لازمة له كانت [illegible] وبهذا [illegible] من ذاته من حيث هو هو فان
وجود بدلا اللازم [illegible] فرض وجود الشي فلا يكون امرا غريبا ايضا ثم لا حاجة
في رده على القول بان المكان هو السطح فانه لا يكون لازما لوجود الجسم كما
في الحلة بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة

انما هو من فرض موهوم الى اخر ذكره والتقدير بالنصف والثلث وغيره ذكر من الاجزاء وكذا التفاوت
بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه مالي له الى غير
ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حالا بتمامه
فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة
كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول
يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر للمتمكن في جهاته
والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني
يكون بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما
يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا
موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ لا بد من حصول الجسم فيه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بشخصه فكان جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي
لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي الجواهر الكثيفة فتكون اقسام الجوهر
ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن
تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الخمسة ولما اقيم الدليل على ان
المكان موجود بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخيران ومتى بطل واحد
منهما بقي الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الاقاويل
تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولكنهم
انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد داخل الاسطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان

الاحتمالات منحصرة في اربعة لان المكان اما ان لا يكون منقسما في جهة اصلا كالنقطة او يكون منقسما في جهة واحدة كالخط او منقسما في جهتين كالسطح او في الجهات كلها فلما بطل القسمان الاولان تعين احد الاخيرين

فقد يكون

فقد يكون فارغا وقد يكون عمليا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون
عمليا وايضا يحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف على انه محيط به
جسم او لا ولعل ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه
مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح
تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان
تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي
الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع
تداخل البعدين الماديين لمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز
خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية
ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة وتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة
المذكورة والغرض عليه بان منشاء امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكلما
لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكلما اتصف
بالعظم والامتداد في جهتين او في جهة فقط امتنع التداخل فيه في تلك الجهتين
فقط كالخطوط فانه يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف
بالعظم والامتداد في الجهات الثلث كلها امتنع التداخل فيه مط فان بديهة العقل
حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لا يتأتى بازديد ولم يتصور
في احدهما شيء خال عن الاخر ولا يكون معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو
التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان
مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام
الموجبة لجواز فرض الانقسام في المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة
لا ابعاد ولا كذا الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيه من المقدار لكنها مستلزمة

بان ينطبق نقطة فقط على مقدار ... بان ... واحدة منهما ...

الجهة او م
يمتنع تداخلهما في الطول دون العرض والعمق
وكذا السطوح

ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول
الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وبعد الامكان انما يقتضي
امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التس وانما يلزم ان لو وجب ان
يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيناه ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر
الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني
عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل
اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه
الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم عند تمكن الجسم فيه اجتماع
البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عنه
الكلام بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا
في امر عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل
واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه فلا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين
ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو
البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن من الجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم
الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالفرض ويلزم
من كون المكان هو السطح كونه متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون
في الطير المذكور وايضا المتمكن في ملازمة الحجر يلزم ان يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان
يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه
لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا
من نفس المتمكن كان الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق
واما المتمكن فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة

ويمكن الجواب بان عدم الانتقال لا يلزم السكون بل عدم الانتقال عما من شانه الحركة للمتحرك يستلزم السكون

للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون الكل ليس باعظم
من الجزء اذ لا يمتنع فيما ليس باعظم وكذا لا يمتنع فيما هو اعظم من جهة دون اخرى
ان كان من الجهة التي ليس من تلك الجهة منه فظهر بما ذكرنا امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن
ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي الاناء بعدان مع انه لا يشاهد
بالحس ليس الا واحدا فليتشكك ان هذا الشخص الانساني الواحد بل هو واحد
في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان هو
البعد ان يقولوا انا قد قام البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود
منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس
بانه ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل
محمول على انه لا تمييز بينهما بالاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد
بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ثم قيل
ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد المجرد فلا يخ اما ان
يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر فيلزم
ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية
وهو ممتنع لما مر في ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها
من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان
فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها
وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا
للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي
لقبول الحركة وملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء اقول ويمكن الجواب
بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التس قوله يلزم

حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة
وصفوله بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محقق في بيكرة متلاه
بحيث لم يبق فيه بقدر جزء غير محقق فاذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا
لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك بحركة
الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة وكذا
له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل بلا
مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائل
بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن
نعلم ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون
في مكان وحكموا بذلك عيانا وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فاذا لم ينسوا ذلك والكروه
حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك
اقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض
لجميع المحدد من حيث هو مجموع واما بالنسبة الى اجزائه بحسب ما يعرض لها من كونها فوق
الارض وتحتها فلا شك انها يتبدل لاجزائه الكان ولها نقل من مكان الى آخر فكذا جميع اجزاء
المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك
بالحركة الاينية ليس لها انتقال من مكان الى مكان آخر لم يكن القمر والشمس وساير الكواكب تنتقل
اصلا والحس يبطل الآخر لانها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلا
من مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد
في مكان ومتبدل بحسب حركة الوضعية مكانا بآخر كان للمحدد كله مكان مركب
من امكنة اجزائه فوجب ان يكون هو البعد دون السطح وقد قيل ان لهم ان
يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج

بل نزهوية بدا

عنه

عنه بالامكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية فقط وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة من اجرام الافلاك
للكرونة بعضها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى
مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي
خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك
الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل
ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق
هو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر
متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود
محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال
حركتي الخفيف والثقيل ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة
رقيقة كان السطح المحيط بها اكثر من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد
وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه
الذي هو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملوء منه اذا اصب عنه بعضه كان ذلك الزق عاما
للماء بجميع سطحه الداخل كما كان عاما كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء
والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه
كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون كل جزء من المكان جزءا من المتمكن بل وان يكون
كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم
المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه

وكلما كان مقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه

واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين

ما لو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع بان الوجود

الذي بان معنى كونه مالئاً انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر
ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء
من مكانه فهذا المكان لا يجمع عليه الكل من شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض
القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه الجمهور و
الباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاختلاف
حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل نسبة زمانيهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساوياً لزمان تلك الحركة بدون
المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلاً من الخلاء
ولا بد ان يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها
في فرسخ من الملاء ولا بد ان يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض
حركة بتلك القوة بعينها في ملاء ارق قواماً من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته
الى معاوقة الملاء الغليظ لزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه
اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته
الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء
الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء والجواب بانا لا نسلم امكان قوام
يكون على نسبة زمان الخلاء وان فرض علم بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان
الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق
منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زمان الخلاء والملاء
وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث
لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضاً فلم لا يجوز ان
يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين
فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن [illegible] على انه

كنسبة زمان حركة الخلاء الى حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ م

وفيه نظر اما اولاً فلانا لا نم

بان وقوع بقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد م

يجوز ان يكون المقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا يخ
اما ان يجوز ان يمكن الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن
نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلاً في المثال المفروض بازاء نفس
الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال
المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ
ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي
بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان لم يمكن
بطل استدلالكم بهذا لان حاصله ان الخلاء لو كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه
مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور
مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضاً ممكن تساوي زماني ذي المعاوق
وعديم المعاوق وانه محال فقط فالخلاء محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون المعاوقة من الملاء لا يمكن
ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث التي الحركة في الخلاء على
الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وبهذا الاعتراض اورده
بعض المتأخرين بوجه آخر وبيانه ان الحركة نفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً
تستتبعه زائداً للمعاوقة وتختص واحدها فائدتها فاذن زمان نفس الحركة غير
مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان
الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور واللفظ مهد للحركة
عن مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد تام السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون
على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى وان كانت الحركة نفسانية ارادية صادرة
عن شعور وارادة جاز ان تجد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تخيل
ملاءمة حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او

واما ثانياً فلانا نقول

البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديدها الى الخارج من السرعة والبطؤ
الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى
يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها يكاد تحصل الحركة في غير زمان
لو امكن واذا المرعكس ذكرنا احتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذا ذكر القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذا ذكر القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر حتى يعاوق المتحرك في تاثيره ولا اثر يكون
له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك اما فاذن عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج
هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة سرعة وبطؤا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان
ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك الامر بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الكائنان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال تين الحركتين تارة على امتناع
عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب
عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد
لا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من
السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى في نصف ذلك الزمان او
في ضعفه كانت تلك اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ
حين فرضنا لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان الدليل مختص بالاطلاق الحركتين

الطبيعية

١٧

الطبيعية او القسرية ثم بدء ان يتكلم الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطؤ الا
بسبب المعاوق فاذا فرضنا الحركة مفردة عن المعاوق وكان بهذا فرضنا الحركة مفردة عن
السرعة والبطؤ ثم نضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا يستدعي شيئا من الزمان فيتم ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق
يستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة تستقل بنفسها تستدعي زمانا آخر من غير ان يكون
للمعاوقة مدخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة في الاستدعاء يستدعي زمانا آخر و
بهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق
وعلما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات كل منها محل المنع ولم يتنبه
انه مبنى الدليل وابطاله يتقدم بنيانه على ما يقرره متروحا واما الممنوع فهو ان قوله
وكذا ذكر القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل الاول
لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة في جهة القاسر سرعة وبطؤا
في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر
عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وعدما من السرعة والبطؤ فهو محفوظ في الثلث
لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان
لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في
القسرية كلها تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا
القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد
من امر آخر يعاوق المتحرك في تاثيره ولا اثر يكون له مدخل في اقتضاء حدود الحركة ايضا
ذكر الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول انه ذكر الامر الآخر هو الميل
العلامة رحمه الله في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ
والحركة من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما تختلفان بالاضافة العارضة فما هو سريع بالقياس الى شيء بطيء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة

ممنوعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة و
الضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني
اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وبهذا الكلام صرح في ان ما يحدد
حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر بحيث يكون معاوقا
للحركة في تاثير فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا غير القوام
كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا ابرة او قطعة من المقناطيس مع قطعة من
الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس
ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فثم ... غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه
عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يكن غير الخارج لكن متعددة كالطبيعة
والنفس احدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا اسقط عن مكانه بثقله
... اليه فلا نسلم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص
ان الحركة لابد فيها من معاوق بحسبه حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية
لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا الحركة هناك معاوق خارج ...
وفي ذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة ...
فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة ان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
الغير الخارج سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون احد الميلين كافيا في تحديد حال الحركة من الاسراع
والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني
الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع
التحقيقي منع لقوله وكذا القائل الغير الخارج للتحرك لا ... لا بد للمفروض اعادة وقد
تقدم وكذا لا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدء

للميل

للميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وذلك ان
الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت
الحكماء بجانبي الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدء الميل الطبيعي في الاجسام
التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها يقتضي قدرا من
الزمان فقال ان الجواب الصحيح ان يجوز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه
لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف
ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان وفي الكل
بين نصف الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ... ولا يخفى ان نصف الحركة حركة بل الحركة
من حيث هي حركة لا يستدعي الا زمانا ما ومسافة مطلقة واما التعيين للزمان
فهو الحد المعين من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة
المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان بهذا الجواب انما يتم لو بين انه
تلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في
المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه انه تقتضيه
ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها
لا بحسب التوهم اذ يحتمل ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا
لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف
يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى
حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة
زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء
من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان
يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
بل يقتضي مطلق الزمان وهي كالجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
المتحرك الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول

مبحث الجهة

اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انها طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان
لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد آخر فيكون
خطا او في امتدادين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية
وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط
او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم متحركا بحركة فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهة الفوق
والسفل ايضا متبدلين اذ كل نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة
بمتحركها بحركة واما حركة الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم
به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد
لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان الجهة اليمين من
الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه يمين الشيء والحادث لها فان اليمين هو ما يلي اقوى
جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه بل اضعفهما فصار اليمين
يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى
الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة
الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع
له وقد يعترض عليه بان اتفاق الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة
للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها
فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل
فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه و
الشمال شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدل حتى لو صار القائم اذا صار منكوسا

ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله

لم يعبر بما يلي رأسه فوقا وبما يلي رجله تحتا بل صار رأسه تحته ورجله فوقه فهما
جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية
فيكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة
امران عام وخاص اما الخاص فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان
وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا
وما يحاذي جهة وجهه والبصر كائنة بالطبع وبها حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله
خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا وللمركبين عندهم سوى ما ذكر
وقفنا اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا
اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على هذا الوجه واما العام
فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها
طرفان ولكل جسم جهات ست لكن امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار
الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال وطرفا الامتداد الباقي باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص
يشتمل على اعتبار العام مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولكن ان قيام بعض الامتدادات على
بعض مما لا يجب في اعتبارات الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان
يفرض في جسم واحد بل في نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل الثالث في الاجسام
وهي قسمان فلكية هي الافلاك وما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر وما فيها من المواليد الثلاثة
اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها تسعة اعني الافلاك التي احاط
باجزاء الافلاك اولها تسعة واحد منها غير مكوكب والكبير بالفلك الاطلس تشبيها بالاطلس الخالي
عن النقوش محيط بالجميع والكرسي ويسمى فلك الافلاك والفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت
ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور هذه الافلاك التي لم يعرف

لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ٢

بالقياس

ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بالنظر الدقيق ان جميع الثوابت متحركة بحركة
واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة
السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل
منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون
كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز الكل ان يكون
الافلاك ثمانية بان تستند الحركة اليومية الى مجموعها الكلي فلك خاص وذكر بان يتصل بها
نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا الكلام قلت فيجوز ان يكون سبعة
بان يكون الثوابت ودائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة
تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن يشترط ان يفرض
دواير البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما
في الواقع فاستحسنني واثنى علي وبنوا تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل
اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ
والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية
واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل واحد منها
لنظام مخصوص عايد كل حال الى مثلها بعينها وما يقال من ان اثبات الافلاك
على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر
المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركتها ولا تضعف
ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف في حال غيرها بل تكون ابدا
متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تحركها اليها الى غير ذلك من المسايل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها مرتب لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يكن
مبنيا على تلك الاصول بقولنا ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على
النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء سريع و

تبطئ

تبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة فعلى ثبوت تلك الاصول
فاذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة (بين اللازم والملزوم) ولم يتحقق
اذ لا ظهور ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب
اخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشاه عدم الاطلاع على ساير الشقوق ولا يلزم
فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة
على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة
الاشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب
اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض
بين القمر والشمس والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع
القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار
وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انها تجوز ان
الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار
بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه
الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود ويبيض وجه القمر على ما يشاهد من
التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات
الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر
مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين
لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض
وذلك على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة
القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض و
القمر ونظير هذا الاحتمال قايم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات
فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تنقلب اناسا فضلاء محققين في

العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب
ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غير هذه الاوضاع
الفلكية فيقتضي ظهور تلك الاثار الغريبة على ما هو مذهب القائلين بالايجاب واستناد
الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك عما هو مذكور في شبهة القادحين في
والمقاصد المذكورة في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية
وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة
وليس ذكرها واجبا بل يمكن اثباته بما هو غير المتنازع عليها فان المذكور فيه بعضه
مقدمات هندسية لا تتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات هندسية كما ذكرنا
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الاليق والاحرى كما يقولون
ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره و
لا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما
يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة والعطارد والقمر لان حسن الترتيب
والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطا حركة من الكواكب وان
يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها
الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها
الا من الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج
واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فلو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه
الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول ولا نسلم انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا
الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناه اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون
على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف
وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب
مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب والاتصالات
وجه

بعضها مع بعض في كل وقت اراد وا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير
فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات
شهد بان بذا لشيء عجائب واشياء مستطابة تداوير وخارجة المركز والمجموع
اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية اثنا عشر
تداوير وخارجة المركز وبهذا خطا فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهر وما يلا
وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور ثلثة
خمسة وعشرين لان لكل من النجوم مع القمر تدويرا ولهذا فالتداوير ستة ولكل من السيارة
فلكا خارج المركز سوى العطارد فان له فلكين خارجين للمركز فالافلاك الخارجة المركز
ثمانية وللقمر فلكان اخران موافق المركز عليها فعدد الافلاك الجزئية ستة عشر وهي
مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعل الكرة المحيطة
بالمايل فلكا براسه بل جعل هو مع المايل فلكا واحدا تعلق به نفس محركة بحركة الجوزهر
كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد الافلاك وكان عدد الافلاك
على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول
من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى جوزهرا ايضا محدبه مماس لمقعر فلك العطارد ومقعره
محدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المايل فتلك الكرة بحسبانهم يعد في الافلاك وليس فلكا
كليا والفلكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا
اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والفي ونيف
وعشرين اي الف ومائتين وعشرين اوخمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها
طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها
والكواكب اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلا للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك
الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين
في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لتلك البسايط متجاورة بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة منتظما بعضها مع بعض

حال كونها في احيازها الطبيعية اقول لو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها
الطبيعية نقول لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال
التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة
حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه
اعني الحركة الاينية فان النقطة لجوالة الجزء الناري على الاستدارة مثلا متحركة بحركة يخرجها
عن مكانها فيكون متحركة بحركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي
لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظايرها فانما
يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون
ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها
مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددها قبل الفلك فان
سميتم تلك الحركة مستقيمة توجبه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل
الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها
الى احدى الجهتين الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء
ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء ولذا لم يجز ان يكون
الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه قد اعترض
عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك
كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية
اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين
اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين
قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا
وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل
لابتنائه على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها

متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم
لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها
وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما
فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة
معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها
ويرد على الوجهين بانا لا نسلم ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا
وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك لجواز ان يكون فيها حرارة او برودة
بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو
وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا لم لا يجوز ان يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم
القابلية كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة
لان مادتها غير قابلة للحرارة عندهم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات
ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود
الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عايق هناك لكونها
بسيطة والتالي باطل لان الاجرام التي تحت الفلك تسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر من
الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في
غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيه كقطرة في بحر لجي والجواب
ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة
فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل
الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة
سيما اذا انعكست عن سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من شيء
صقيل جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة
بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بساير

العناصر فلم يصح بهذا الدليل الذي هران لكيلون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة
الزمهريرية يعاوقها ولا ينضر بها وفيها للافلاك السخيفة جدا اذ لا ودرا لها بالقياس
اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب و
لا يابس لان الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية
تقتضي عسرها ولا يتصور في كل القبول والترك سهولة كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة
في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة على
وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم ان ادعيتم اللزوم ايضا ولو فرض هذا اي خالية عن لوازم
تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والانزلام قبول الحركة المستقيمة والجواب
منع بطلان التالي كانت شفافة لانها لا يحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب
بهذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف
على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان
كان مقتضى طبايعها الكرية لكن غير النار قد عرضت غير مقتضى طبايعها اما الارض والماء فلذلكر
فيهما فلا واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها
لانها قوية على احالة ما يصل اليها من الادخنة واستفيد عنه هاهنا وجات الكيفيات
الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا
ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع الاثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط
عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء
وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم
في هذا المقام مبني على النظر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي لدينا بالوجدان والتجربة و
والتفتيش عنها بالاستقراء لاهل البيانات والقياسية وضبط الاحتمالات العقلية
فان ذكر مما لا حاجة اليه هاهنا قال الامام من حاول ضبط البسايط العنصرية بتقسيم عقلي
فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا

اما في الارض لوجود الجبال والاحجار واشباهها
واما في الماء لنفوذه في الارض

وتركيب

تركيب الكائنات عنه باموره هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا بعد الاربعة
منكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه
الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن
الكيفيات الاربع او يشتمل على واحدة منها فقط ومايقال من انكم ان ادعيتم ان هذه
الكيفيات الاربعة التي تستدلون بها وجودها على عدد العناصر هي في نهاية الشدة
ليكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد
وغيره فلا نسلم ان المتوسط بين غاية الحرارة والبرودة منها حدود لا نهاية لها فان
اثبتم لكل واحد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح
بلا مرجح او افساده وذلك لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحدود
عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا الجميع للحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة
العناصر على اربعة لانه لا يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه
ثم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعية في مادته متشابها غير مختلف
لانا نقول لم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف الفعل
اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط
او بوسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء
وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس فهي ست صور لا تزيد عليها انقلابات
الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء
وبالعكس والهواء الى الارض وبالعكس فهي اربع صور لا تزيد عليها الانقلاب الى غير
الملاصق بوسط واحد واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس فهو صورتان
لا غير فالجميع اثنتي عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية والذي
يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة
من الشعل المتقدة لم تبق ولم تحرق ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء و
اما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء

يعرف انه اذا جعل شيء في الكير وما اشبهه تخرج منه في كل تراب او صلصال
اما المنجم الاطبي فهو للكبر كذا في الصحاح

الحديد ومن ثم لا يجوز ان يحصل ذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم
قد يبلغ في غاية السخونة به ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كان فيما يجزم به العقل هاهنا
اذ لا يبعد هنالك ان يلتقي بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب
على الجمد تركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة اخرى فتلك القطرات لا تخلو من اقسام
ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد
بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في
تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء
المطيف بالطاس اليها وذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة
في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم
او في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه
زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء ابخرة لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب
حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي فيه الجمد
زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء
وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما
في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء
يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما ان تتراخى ازمنة حدوثها والكل
خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت
على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا
على التناوب فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء
الاناء بحالة الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي
الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من جوانب
الاناء فانها متجددة دائما فتجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الاوجه الثلثة
وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا

يقال نفذ الشي
ازنقص

اذا تحرك

اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه يتحرك الذي على بعد نصف ذراع منه
الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا تتناقص ولا تتراخى ازمنة النزول
وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء
المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذا الهواء
المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء مرارا صالحا والمشاهد بخلافه والثاني انه لو كانت
برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة
لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها
ببعض والحس يكذبه لان الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول
بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه بها و
يحفظها بطيئا ولذا ترى الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة تسخن
من تلك المايعات وفي الاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به واما الماء فلضعف تبرده
وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يخبر الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء
ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن
الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق له احالة كل جزء منه
ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب البرد ما ينعقد سحابا بالبرد الذي يصل اليها من موضع آخر ولا ينعقد
بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد
ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد هذا اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض
الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تغيب الشمس عنها ستة اشهر فذلك
يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد
نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله فيوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم
ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل او الهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون

الندى م

الصرد بالكسر برد يحرق النبات

ذلك لعدم شرط او وجود مانع ونعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في باب الفصل
الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث تلطف الكلية كما يشاهد
عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تقرب
بحيث يصير حجارة صلدة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الاجسام الصلبة الحجرية
مياها سيالة بمعرفة ذكرها اصحاب الحيل وقد تبين امكان الانقلاب بغير الواسطة يعلم
امكان الانقلابات بتوسط او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها
بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واعترض
فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الا
في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب
لا من الجزء الناري الذي فيه بعيد من الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة بزيادة
للجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا
اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها
لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع
من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس لان الاستحالة الى الضد
الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة
التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا
واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالة اليها في اليابس برودة
يقتضي هي ايضا عسر استحالة اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة
اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا ليست كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل
على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال انما الفرق بين المتنافيين احديهما يجيء بكون
الحرارة في النار التي يلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما يجيء بكون الرطوبة

المحسوسة

يلطف

والاكسير

عطف على قوله لانها مفنية

المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاول حرا وجاز الانفصال في
دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل
للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء
لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكون الامر بالعكس واما الرطوبة
الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف
فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها
اذا خمدت فارقتها سخونة تتكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق
واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب وبهذا الطريق قبله وابده بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجارة تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها شفافة الشفاف لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه والشعاع كيفية يقتضي
ظهوره كل جسم كثيف اوضح ما يرى والكل بين شعاع النير والثاني بين شعاع البصر على ذكر
الشيخ في الشفاء فيعرض على الاول ان لا ضوء سموات الزجاج للون شفافة لانه يمنع
من نفوذ الشعاع فيه بعنوان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا يستتر
ما وراءها من الكواكب واما النار المحسوسة التي لدينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة
لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذكر الا ما منعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها يقع منها
ظل كما في اظلال المصباح من مصباح آخر وما ذكر الا ما منعه نفوذ الشعاع للمصباح وقد عرفت
ان ما يمنع نفوذ الشعاع غير شفاف فان قلت وان في داخل الشعلة يوجد نار صرفة لطيفة
ومكتنفها من اجزاء ما يخالطها فهي ايضا يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها
ضوء يمنع من رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعلة حيث النارية يوجد شفافة
لانها لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح آخر متحركة بالتبعية بحركة الفلك بدليل حركة
ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة والنحس في اوايل الميزان ذو
ذنب بقرب الاكليل الشمالي فكانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهرت لها حركة

جوازات يكون سبب انقلاب [illegible] الصفوة النارية وحدوث الصعوبة الارضية بالانقلاب
والانقلاب [illegible] النار والارض [illegible] انقلاب [illegible]
[illegible]

هذا بيان ما فرقه من انقلاب النار الى الارض بواسطة
لان المراد ههنا الانقلاب بلا واسطة والا فلم يكن
مفيدا لانه يقال انقلاب النار الى الهواء لا يلزم بدونها
لان الماء ايضا ينقلب الى الارض مع انه رطب فلا يكون
لا بد في الانقلاب من الاتفاق في الكيفية والاجسام
وهذا الجسم الكثيف لا يلزم من انقلاب النار اليه
يكون باردا لانه من الارض فلا بد من الاتفاق في اليبوسة
بخلاف انقلاب الماء ارضا لان لا اتفاق
ههنا في البرودة فتأمل منه

خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت بصورة ... وتضعف ضوؤها بالتدريج حتى
انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الكبير في الجهة المذكورة قدر برج وفيما
شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكان
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى
الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب
كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب
منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحركت بحركة فلك القمر
تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة بتحرك بحركة مكانه بتبعه والاكثرون ان يتحرك
العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذكره الحركة للسفينة وكلامنا في
المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطه من طباع الهواء ... طبقات الهواء
قوية على احالة الكائنات اليها قيل قد يقتضي صحة بعض الكائنات ان لا ينفعل بتاثير النار كما
يروى عن الحيوان الذي يتكون فيه سمندر فلا يتم ما ذكر كليا والهواء حار لانه لا بالتسخين
بتسخين ... والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بالاجزاء المختلطة
من الماء مرطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما
يخالطه ممتزج من النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتتكون فيها الكواكب
ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب
وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطه من الاجزاء المائية
ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي
يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على حرارة ببرودة التي اكتسبها من مخالطة الاجزاء و
للماء رطب بارد بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه ...
فلا يكون شفافا مدفوع بان الاشفاف بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له
طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تتسخن بسبب غريب ظهر عنها
تسخن بدل

المسام سوراخ

به محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي في ذلك لان كثير غلظ الارض في زمان من
الازمنة عما يحس به او فرض للقلة لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وماء كثير الاجزاء وذهابها الى ابعد
زمان لانها اكثف منه لان الاحساس ببرودة الماء اشد وفي ذلك افراط وصولها الى البلوغ
والتماس بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
حرارة النحاس اشد واقوى لانهما ... على النار بسرعة سلمنا ان امرها
على النحاس المذاب امر مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها بابسة تقوى
لحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
فلا انخساف القمر في مقاطرة الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما
ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني يلزم عدم
انخساف القمر في مقاطرة الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك
بالاستدارة ما فيه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يري حركة الرمي
الى جهة حركتها ابطا من حركة ذلك الرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها
وذلك اذا كان حركة الارض اسرع من حركتها واما اذا انسا ... لزم ان لا يحس بحركة
الرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة لها اذا تخالفتا واذا كان حركة ابطأ
من حركتها لزم ان يحس بحركة الرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان
متساويان في القوة قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى
خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء
والتوالي بأسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعه الهواء في حركتها كما يشايع
الاثير الفلك قلنا لزم ان لا يقع الاجزاء المختلفات في الصغر والكبر المرميان في الهواء
من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء
الكبير يكون اقل من تحريكه الصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض
متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب
... ...
حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا

للجهتين ولم يعلموا ان ذكر جائز اذا كانت اهليها بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات
الطبيعية الى الارض لاستحالتها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها فزعموا انها متحركة بهذه
الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن
وكنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة والكواكب عندهم
الوجه الاول لانه ثبت امتناع الحركة المستقيمة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وفي الثاني ان
الارض بمشايعة الهواء مشايعة مع جميع ما فيه مجرد الكان ان قيل يرى صغيرا كان او كبيرا
في الارض شيء من الفاسد شفافه اقول الكلم بتخفيف الارض ثم نجيب الحكم انها لا تقع في شيء
اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فان شيئا يحتجب فيها عن القمر ولما وقع قبل
طغيان القلم وتغير الشفاف على الاول ولا حيلة فيما لا اساس له لاصطلاح كما يعلم
من تصرفاتهم واستعمال الاتمم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتبهم ولان اللغة الاصطلاح
كما يعلم من تصرفاتهم واستعمال الاتمم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة قال صاحب الصحاح شف عليه
ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وابيض من الكساء اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف
اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل ولها ثلث طبقات الاولى الارض
المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات
والثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فتهلك
الاربعة اسطقسات فمن حيث الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات يسمى اسطقسات
ومن حيث انها تنحل اليها المركبات يسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون
والفساد يسمى اركانا ومن حيث انها تنقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا احلت بالقرع والانبيق
يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها
للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تبقى في غير الاثير الا بالقسر
ولا قاسر هناك ولا يكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول الصورة النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى

بسبب

بسبب انكسار كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بغيرها
من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفئ فلا يبقى نارا او الجواب عن الاول ان للعقد
كاسخان الشمس يعتبر اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية
اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا ومن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها
عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها
انما يحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فيكون
حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة
بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع للمتوالدة يجب ان يكون
قديمة قال الحكماء واما المتولدة فمحتملة للامرين [illegible] تفاعل العناصر بعضها في بعض
لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة
وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعل لان
شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا الاربعة وهي ان يكون
المنفعل منها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست
بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو
الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين
اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول
انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان
يعود المنكسر المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا محال فتنفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة
كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل للحاصل في الجزء الاخر

الكيفية

شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
ولان تكون الصورة هي للمنفعل لان

الجسمين ولم يعلم ان ذكر جائز اذا كانت اهليها بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات
الطبيعية الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها فزعموا انها متحركة بهذه
الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن
وكنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك اليه السفينة والجواب عن
الوجه الاول انه لزم تقييد امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني انه
لا يلزم بمتابعة الهواء مشايعة مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا
وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم بشفافية الارض فيه بعد الحكم بانه لا يقع خسوف
اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فلا ترى شيئا يحجبه عن جانب القمر ولعله من قبيل
طغيان القلم وتعبير الشفاف عن اللون لو لا انحصار المراد على ما لا سيما على الاصطلاح كما يعلم
من تصفحها واستعمال الاسم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب الشيخ ولا في اللغة الاصطلاح
كما يعلم من تصفحها واستعمال الاسم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة قال صاحب الصحاح شف عليه
ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا من الكساء اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف
اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل ولها ثلث طبقات الاولى الارض
الخالصة الطينية التي تتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات
والثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه
الاربعة اسطقسات لها فهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات
ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بنضدها عالم الكون
والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها تنقلب كل منها الى الاخرى تسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق
يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية فجارية واما النارية فلا بد منها
للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر
ولا قاسر هناك ولا يكون من غيرها لان استعداد الجزء المختلط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى

بسبب

بسبب انكسار كيفية المختلط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بغيرها
من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان التسخين
كالتسخين بالشمس ونحوها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية
اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها
من الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها
انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فيكون
حادثة وما ذكره ثم لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها فالحق
تبعا لقبل الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع للمتولدات يجب ان يكون
قديمة قال الحكماء واما المتولدات فحكمة للامر تفاعل العناصر بعضها في بعض
لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة
وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعل لان
شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ان يكون
المنفعل منها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست
بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو
الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين
اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول
انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احديهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان
يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا مح فالمنفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة
كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل الحاصل في الجزء الاخر

من الكيفية

شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
ولان تكون الصورة هي للمنفعلة لان م

يساوي في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء النادر كالجزء الثاني في الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهواء والارض فمعنى توسطها ان يكون اقرب
الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد و
يستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فانه يجوز
ان يكون الفاعل هو الصورة لا الكيفية وقوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت
برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا ثم فان الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني التسخين
البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها
بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا
ليس الا باحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة
بالضرورة فكان الاشكال [illegible] انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد بهذا
عبارة اخرى فيقال انفعال مادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا كيفيتها بكيفية من جنس الكيفية
الفاعلة وذلك يكون لا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فنقول فعل كل كيفية
في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة
في المادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحيص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة
المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما يفعل بكيفيتها فهي لا يفعل ما لم تكن
كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار
الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تقييد المحصلين العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية و
حدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال الاجزاء ولا تنفعل من العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على مراتب كيفياتها متصغرة متماسة فبعد تمام الزوال تلك الكيفيات

الحرقة

الحرقة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال
ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة
معدة لفعلها والمعدة يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد
ذلك المعد فيجوز ربما انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المادة
فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا ومن تأمل الاول يابى
تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متفاوتة في
الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية
لمادة الاخرى لا يحصل الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية
المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان
الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار
سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس
الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها و
كذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس
البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها
قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء
ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج على كل واحد من شقي الترديد اما من الاول وهو ان يكون
الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر
لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار
ويعلم من هذا ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما من
القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت
ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الامثلة واقول
لا يخفى على المتأمل العارف ان معنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل

ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وضعيفة فلان ينعدم عنه الكيفية القوية
وتحدث الكيفية الضعيفة انتهى كلامه غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا
لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسارين من حيث
وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار
وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة
بالانكسار موجودة بعد انعدامها بالضعيف كاسرة من غير مقتضى يوجبها بعد انعدامها سبب ٣
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار
لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وتحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار
سورة حرارة النار بعد ذلك لا تتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت
من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب هيهنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان
تكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت عند وجودها لا يقال
الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم القدرات البرودة الزائلة لا تعود
الا بعد زوال الحرارة المانعة والحرارة لا تزول الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل
ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هي البرودة الشديدة واما اذا كان
الكاسر لها هي البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيلات ان تكسر سورة الحرارة
البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسايط اشارة الى
بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال الشيخ في الشفاء كان قوما
قد اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسايط اذا امتزجت
انفعل بعضها من بعض تادى ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
ويلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ومنهم من جعل فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها
الصورة الاخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بان الامتزاج حج بل يعرفه
ويكون لذة للمزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم
هذا القائل ان للوجود في جميع الممتزجات للتخالفات المستتبعة لصورة الكائنات الامتزاجات

لصورة المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات
وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكره وان ذكر ينهض دليلا على بطلانه
واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما
تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد فان اجزاء
النارية المخالطة بالمركبات لا يحيط غير الاثير بل يتكون هناك وكان من المتقدمين من
ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا
بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية كاللحم والعظام والعصب
والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات
الغير ان يبرز عنها ما كان كامنا فيها فتغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا
غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا او
غايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه يتسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له وللانقلابات متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم
يستحل حارا لكن لحار نارية خالطه فيفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل
٢٨٧ الماء والثاني انها وردت عليه من خارج وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء
لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه
على فساد على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على
فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل من خشبة الغضا وتبقى في ظاهر
جرمها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير
محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد الفصل لامتنع التصاقه
موجودا بالفعل فيه وجودا لا يبرز في الزمن واليبوسة ولا يدرك باللمس والنظر فكيف
يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال
مع بعض الباقية وكذا النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك

في الرهلج موجودة الكلام ميسر كما كان بعد اللبن فهو حجر او هو شفاف فلا يمنع البصر
عن النفوذ فيه والاحساس بما في بطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية
الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة
للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيه اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولنا انها
تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قال الاطباء واجاب عنه بعضهم
بان الاجزاء التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا
بمثل ذلك نقضوا مذهبهم والكلام ما فرع على بطلان المذهب الثاني فحجته امور من [illegible]
الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من غير حصول نارية فيه يمكن نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو الشي اليابس الصلب
الذي يماسه مثل مماسة عنيفة كخشبتين مماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمر
بالحرارة من غير نارية فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر
رقيقا متخلخلا كالهواء الكبير بالمحاح النفخ عليه الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن
لا محالة وذلك لان الحركة الشديدة للمنفعل لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا
وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني
ان الماءين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مصمت مستحكم الجرم كالنحاس
مثلا والثاني متخلخل مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين
بنفوذ النار وفشوها في الماء لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ
فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدوم يجب على تقدير
هذا المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه قطعا بل انما الامتناع دخول شي بعينه فيه من الا
خروج شي بعينه منه اذ الملاء الخارج وليس كذلك الرابع القمقم الصياحة اذا مليت
ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد حين من كثرة
مايها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب فحدوث السخونة والنار
في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون

٣٠

معا وبهذا ان الاستدلال من جهتها واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والا
البارد لا تصعد بل تنزل بالطبع ولا تماس هناك فاذن هو الاستحالة ثم يختلف
الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة
اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت
واحدة قريبة الجهة مناسبة للمبدا الذي هو واحد بالذات فاستحقت لاستعدادها
ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقررها على الاجتماع مدة ولولاه
لما لبثت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على
مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد من الاعتدال
فيتفاوت حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصورة
الفائضة عليها كمالا ونقصانا فما كان المركب المعدني بعيد المزاج من الاعتدال ضعيف
الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب
منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال
والوحدة من النبات فاستحق صورة اشبه واشرف بالمبدا الفياض مع عدم تناهيها
بحسب التشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناهية فيكون بحسب كل مركب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات فهو عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع من المركبات له مزاج
تناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه
الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة
وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة
بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط
وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على كثير
من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يتعرض لمزاج النوع فمزاج
الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه فذلك

الحاد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلاً واذا حصل
ذكر المزاج للانسان بهكذا وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوزه ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالا
مثلا واذا احصل ذكر المزاج للانسان هكذا وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد
معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب
مثلا فاذا احصل ذكر المزاج للانسان بهكذا ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي
اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية
فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال
في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة
فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خارج عن الاعتدال في الكيفيتين
ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام آخر فالخارج
عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن
وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر
بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا
آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق والتوجه الى احيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة
لانه حركة في كيفية لا في الفور فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة بعد
انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المايل
الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمايل الى السفل كالارض والماء في
جهة العلو فيمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميل وبقي مجتمعة
فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يتبين وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلانه كيف
يبقى الاجتماع فقد يكون المنفصل كاسر الاجتماع الذي لا بد منه مقتضى سوء الاجزاء

اذا السبب

اذا السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة العنصر وقد يستدل بانه لو وجد
المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكان الطبيعي
للجسم لا يجوز ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا
آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة
منوعة يقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث
المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر فمطلق المركب عند عدم تقييم
وان كان كل واحد من افراده كما قرأ او مكانا قسريا لبعض البسايط وقد يشعر بالتحلل
فيها المشهورة ببطلان الخلاء وايضا يختار ان مكانه الطبيعي حيث ما اتفق وجوده
وقد تم تحقيق ذلك اقول يرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود
مركب تساوت ميول بسايطه لا على امتناع وجود مركب تساوت مقادير كيفياتها
الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني
دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل ههنا هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن
الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى
يمكن ان يكون كيفياته الاولى متساوية فيكون ميول بسايطه متفاوتة
بحسب تفاوتها في الكم والوضع وغيره ذلك كقربها وبعدها من امكنتها الطبيعية
على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات
العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله فيكون انسب بافعاله
مثلا الشان في الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق
بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له
المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق
من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية
واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين
غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد

حادثا

وايس فقوله وهو تسعة ان حمل على الاول لم يكن للوجود منها الا الثمانية على ما زعموا
وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي
الراي من غير رجوع الى ما بانه ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه
القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام
موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج من الاعتدال بالمعنى الثاني
بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر
اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج من الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل
على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخارج اما ان يكون
بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول
ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة
مع اليبوسة فهذه ستة تضربها في اربع حالات من زيادة الكيفيتين ونقصانهما
وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما
لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة تضربها
في ثمان حالات من زيادة الكيفيات الثلث ونقصان كل مع زيادة الاخريين و
الرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها
او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين
مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان
واما كل من الفاعلتين والمنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون
على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين

ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين

على ما ذكرناه

على ما ذكرناه وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة
اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان
في الاخرى فتضرب الثلث في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا اقسام الخروج بالكيفيات الثلث
خمسة لا ستة عشر على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج
في كل منها بالزيادة او النقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون
الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه
لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر في الخروج بثلث كيفيات
كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاجمال
ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب
بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق بحال المركب ان يكون مثلا حرارة ضعف
برودة ورطوبة ضعف يبوسة فهذه النسبة ما دامت تكون محفوظة كان مزاجها معتدلا
ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين
والباردة خمسة عشر الى غير ذلك على ما دون في تلك النسبة ولا يمكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب
فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر او ابرد مما ينبغي لانه
كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان
لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر
فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج من الاعتدال الطبي ثمانية كالخارج من الاعتدال
الحقيقي كما **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام
الاجسام والجزء الذي عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام
فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب
اتصاف ما فرض له ضد به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود
بعد غير متناهية لانه ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي لان كل ما فرض
انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود

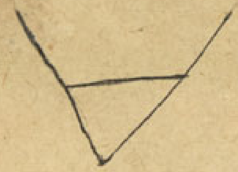
بعد غير متناه يكون محالا واما قلنا ان كلما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لانه متى فرض
انه غير متناه يظهر التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله بان يبتدئا فرض انه
انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وقد ذكر بان نفرض خطا
غير متناه من مبدا معين ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط
بذراع مثلا ثم نطبق خط الثاني على الاول فلابد وان ينقطع الثاني والا لزم ان
يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني لزم ان يكون متناهيا
والاول زايد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فلزم تناهيهما
على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محال وهذا تقرير البرهان التطبيقي المذكور في ابطال
التسلسل وقد تم الكلام عليه سوالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وبين
ما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر يقرره ان كل زاوية
فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة
بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة
اذرع وعلى هذا القياس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد
ما بينهما متناه لكونه محصورا بين الحاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية
لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول الذي هو عشرة اذرع في هذا الفرض
الى المتناهي اعني البعد الاول الذي هو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع
الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين
الى غير النهاية هف وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة
بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان
يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول
كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون
البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا تزايد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد



بين

بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين الحاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو متناه
بالفرض هف ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وبيانه بفرض محيط
جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية
ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من النقاط الستة التي هي مبادي المشترك لتلك
الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة واصلة بين النقاط الستة متقاطعة على مركز
الدائرة التي هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي
هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة نفرض على
سطح يحيط به اربع قوائم وقد انقسم ههنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة
ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان
هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما
وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين الضلعين
المفصلين بخط مستقيم حدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا
المثلث مساوية لقائمتين فلما كانت احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة
وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان
كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج ايضا بينهما عشرا واذا
امتدا مائة كان الانفراج بينهما مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى
غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان
يكون ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين وانه ممتنع فوجب ان يكون الانفراج
متناهيا ووجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا
متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى على المتامل

لا يتنبه من قوله [illegible] ان الزوايا الثلث
مساوية لقائمتين [illegible]
ان يكون كل [illegible] زوايا
المثلث ثلثي قائمة [illegible]



ان كلام القايل الاول اما لايكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين
وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار زلثي قايمة والضلع
بانهما ضلعان مثلث متساوي الاضلاع فحينئذ لا يقيد فالمساواة ثمة وانه
بالبرهان السلمي وبيانه يفرض خطين ينفرجان كساق مثلث بحيث يكون
البعد بينهما بقدر فيما بحاذي ذراعا وبقدره فيما بحاذي ذراعين ذراعين وعلى
هذا فاذا ذهبا لا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه
منه بالبرهان الترسي نقل القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي
محل بحثه ان كلام للمص لا يمكن ان يحمل على هذين البرهانين لانه اطلق
النسبة ولم يقيد تا المساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما
واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام للمص بتلا تمتما انما يدل على
امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من الجهتين ولا يدل على
امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم وقع ذلك
اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل
مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما
فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين
الآخر وذلك الخط الواصل وانعقاد الحيز وانتفا القسمة فيه يدل على الوحدة
اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني
عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة
والمبدا والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون
لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما جاز
على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات

واصول

واصول القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة اصلا وقد يستدل
بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض
ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في ضمن تصحيح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس
الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض
فيكون متساوية بالمهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات الزاجية وقصة ابراهيم عم جزئية فلا يكفي
على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم عم كيفية
عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل
في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز
والاجسام باسرها متساوية فيه في المهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذاتيا
للجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا من ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي
في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحجة الدالة على ماهية الجسم على اختلاف
الاقوال فيه واحدة عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفقوا الكل فان المختلفات
اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه القسمة ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد
او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها
وذكر يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورية
قضت بتغايرها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة
بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت
من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس

فيكون متساوية

ليرده

يشاهد باقية فالاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله
هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نبهناك
على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة
من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره في عدم
بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل
على عدم صحة بقائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد
الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول
وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انها تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان
الاجسام تفنى عند القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
وقال الكعبي ان هذا النقل عن النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج
الاجسام حال الاستمرار اي حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها يعني
توهم الناقلون ان احتياجها الى المؤثر لا يتصور الا اذا كانت متجددة
غير باقية فنقلوا عنه ما توهموا من كلامه لا انه صرح بانها غير باقية بذاتها
بل بعينها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان
والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا
لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع من الاحساس
يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون بمعنى انه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع
خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاسوا ما قبل الاتصاف على ما بعده وقالوا
كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بمعين من الالوان فان العادة
قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بجواز كون الكون واللون من الجامع ف

والقياس

والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو امتناع الخلو بعد الاتصاف
لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه
فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد
الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب
بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا
ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط اللون والضوء وهو مذهبهم اختلفوا في
ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها
بل بالعرض اولا وبالذات هي الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام ولا
لزم الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين
تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض و
ذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة
في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء
والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدل الاشاعرة
بان الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة
قيام العرض بالكثير بمحل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس
موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة ومركبا من الاجزاء التي لا تتجزى وهو خلف
واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاكوان
حادثة لعدم انفكاكها عن زمانات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فاذا كان منتقلا عن احدهما كان متحركا
والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها
تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حال الى حال
لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقلة عنها وهذا سبوق زماني وهذه

حيث لم يجامع فيه السابق للمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لا بمعنى
عدم مجامعة السابق للمسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية
بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية
للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم انها
تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث
ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد
التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون
مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير
شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فتكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير
واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان تكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن
امر يحصل لان الحركة لابد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها فالحاصل ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا يحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة
بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل وقد يدفع بان ماهية
الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم
الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية
الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد
من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغير مباين للماهيات وهكذا الى ان ثم
ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين
ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان
حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا توجد
ماهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي

وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا فيها تا محضا
يجتمع فيه عدمات الحركات الجزئيات كلها حتى اذا وجد شيء منها جامع عدمه فيلزم
اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل
الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها لوجود شيء من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك بحث لان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين
اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد
الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سبق ذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات
الحركة والسكون واقول الجواب ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات
الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم
الدليل على ان جزئياتها متناهية وبها يتم للمقدمتين ويثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام
على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور
المتناهية اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات
الماهية حادثا كانت الماهية ايضا حادثة وثانيها طريقة التطبيق وقد عرفتها في مبحث
ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت حركة ازلية لكان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كالحركة المعينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من
جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين
ونسوق الكلام الى آخره على ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع
لا تناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة [illegible]
من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية
كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له
جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير من هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة

بالمسبوقية وليس موصوفاً بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف
بالمسبوقية والسابقية معاً اذ لو وجد فيها سابق من غير موصوف بالمسبوقية
لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير الذي كان
فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على
ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل فلا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا
بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لاجل لزوم ذاته من حيث هي
اللازم يستلزم انتفاء اللازم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك
الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما
ويعود الكلام فيه وفي صدوره من الواجب انه بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء
الى ما يجب صدوره من الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا
فلو عدم هذا الصادر ينتهي الى عدم الواجب فاذا امتنع عدم هذا الشرط
مع امتناع عدم الموجب الواجب يمتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي
كلامنا فيه وهو ظاهر واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان
الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات
وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام
اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يجوز على الاخر فيصح ان يماس بيساره
ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها
الحركة كما ذكرنا فيلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه

بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه
ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية
الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عنه بمنع ذلك بان السكون يعني
حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا او هو تمام ماهية الحركة
والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا
كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد
الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى
نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان
وجد له كون غير مسبوق بآخر لزم الاول والا لزم خلو ذلك الجسم عن الكون و
اللازم الثاني وهو محال واما بطلان القسم الاول فبما بيناه من حدوث السكون
واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نسلم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف
عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره
عن الواجب بل لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد
ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه
فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يكون مستندا الى عدم وقد
اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي
لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل
فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني عدم الواجب الذي انتهى اليه
استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز
ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى
عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا لا الى نهاية له ولا يلزم
ذلك تسلسل محال واما رابعها فهو ان نختار جزئيات الحركة والسكون فلانه وجه

ما لا يتناهى ترجح للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل اقول قد حقق في ذلك المبحث
ان وجود ما لا يتناهى ليس بمحال مطلقا غاية الامر ان يكون ما لا يتناهى موجودا
معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا
لم يجتمع في الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع
الناقص والزايد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا عما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة
من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث انه
لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود
ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى
اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة
وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الآني
مسبوق بحدوث محض فالمبدأ يكون في الحوادث الماضية سابق محض
يكون في مقابل المسبوق المحض فلا بد ان تزداد عدة السبوقية بواحدة فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق
الزايدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى
ما فرض غير متناه بخلف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة
مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر
مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة باعتبار معلول و
باعتبار علة فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى
بحسب المعلولية والمرجوة فقضت بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية
لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك

الحوادث

الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا كان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله
كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وقد كرنا
على ان للمجردات لم يثبت عندك في الجسمانيات ولما تقت ان معروضاتها اعني
الاجسام حادثة ثبت حدوث الاعراض باسرها ولما تبين حدوث الاجسام
واعراضها اراد ان يشير الى الاجوبة دلايل القايلين بقدمها فقرر الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث يختص بوقت
حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح من غير مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت
دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم
التسلسل فتأمل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل
جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو
لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي
يطلب منها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان عندكم موجود ولا وجود له الا
مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب
الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وا
غير مقبول اصلا واقول فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث بان يقال لم اختص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لاجل ان لا يطلب مما بين وجود
تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت
وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هنا الا في الاوقات التي
بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده
ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه

فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فيختص الاعراض ح

الحوادث

لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا
الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص المرجح واعترض عليه بان ذلك التعلق اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق الذي يكون في وجوده
بهذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح
الحاصل من ذلك التعلق بجميع الاوقات بالسوية لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في
الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من
غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فحينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان
حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسل التعلقات الى لا نهاية فاما ان يلتزموا
هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق
امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا
كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم بهذا لزم
ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي يستند الى
الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر
لا الى غير نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول
(التسلسل على سبيل التعاقب)
اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا
بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني من المبدا القديم بتوسط
الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور
فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط
بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة
له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث
العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ
قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ويتوابعها كل سابق منها شرط للاحق

فتعين الكلام الرابع

الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني بتمامه الدليل الثاني ان موجد الاجسام
لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد سابق
فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه
فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها
وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدا المؤثر
في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال الاثر
الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا
واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسابقة لا الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على
راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف راي المتكلم والجواب
انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار
يرجح احد مقدوريه بلا داع الى الترجيح عند بعضهم فان الاشعري ومن اقتفى سيرتهم
جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح بدعوى البديهة ولذلك حكموا بالقول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا
النحو بقدحي العطشان ورغيفي الجايع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي في جميع
الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح
وبين الترجح بلا مرجح فقالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج
ضروري البطلان كيف ولو جوز ذلك انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح
اي من غير داع الى الترجيح لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل الواقع اذ كان مختارا
فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان
يقال كيف يتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح احدى الارادتين الى
الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء
فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تتعلق

يستلزم الترجيح بلا مرجح

[illegible]

[illegible]

تعلقها بحسب الارادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة فمن جهة وصفهم
فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه منزه عنه ورجوع الغرض اليه
لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوق او رعاية مصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى
الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في ذاته فلذلك
نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان
الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ثابت له اتفاقا فانظر
الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا لكان
لها مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسل المواد ويلزم من قدم المادة
قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم
بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم
ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو
عن الصورة ولم يتم دليله تقريره الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل
وجوده قبلية لا تجامع فيها السابق والمسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي
هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان
الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو
مذهبنا ولو سلم فنمنع القبلية لا تستلزم الزمان فان اجزاء الزمان متقدم بعضها
على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السبق
واقسامه **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق
انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال انه
لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري تعالى من الامر المشترك
وما به الامتياز عنه وهو محال فاسده ظاهر لان المشاركة في العوارض لا تستلزم التركب

والاضافات

والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مضعفة كقولهم استدل
للحكماء على وجود العقل بوجوه متخالفة مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر
في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل
اول ما يصدر من الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا والا لكان يكون احد الجواهر
سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول الصادر عنه تعالى اما ان
الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة
فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر الهيولى والصورة ايضا والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا كثرة فيه اصلا
لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس
لا يمكن ان يكون احدهما الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروطة
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف
على المادة اما النفس فلانها انما يؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول
احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون
معلولة لها اما ابتداء او بواسطة لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم
تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق المشروط
في تاثيره بما يفرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق
المشروط باللاحق في تاثيره اي كقولهم لا سبق المشروط هو الصورة او النفس في تاثيره
بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض
لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان
هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض حينئذ يكون علة الموضوع كما
مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا
اشار بقوله او وجوده اي لا سبق المشروط هو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول

ما يصدر عنه تعالى

فلانها لا يصلح للتأثير فانها هي القابلة فقط ولو كانت هي المعلول الاول لما انتفت
عنه صلاحية التأثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت عنه صلاحية
التأثير كقولهم والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه في اثبات ان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تأويل المادة بالمحل
او باعتبار وصفه بالمعلول الاول ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت
قوله ولما انتفت ويجوز ان يكون عطف على قوله المشروط اي المادة لو كانت المعلول
الاول لزم ان يكون سابقة على ما عدا الله ما سواه من الممكنات لوجب ان
يستند اليها اما ابتداء او بوسايط ولا يسبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه
فلا يكون سابقة عليها اقول تلخيص هذا الدليل ان اول الصادر عنه تعالى
واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم و
التأثير في الهيولى والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض
لان الموثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى
واحد من جميع الوجوه بل هو مختار يفعل بالارادة ويتعلق بها او هو موجب
له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب
والاضافات وبهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان
يكون شروطا للتأثير فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول بحسب
جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز
ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها
محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول وما قلتم في ابطاله انها
لا يصلح للتأثير فهو ممنوع لا نسلم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه

اما

اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير فاعلة
مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا
فاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم امتناعه
هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة قابلة
لهذا بذاتها وفاعلة بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان ما صدر عن الواجب تعالى
يلزم ان يكون احد الاشياء المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب تعالى ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين
الذات فلم لا يجوز ان يكون ههنا جوهر ليس بجسم بتركيب من جزئين ليسا
كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة فيجوز ان يكون الصادر الاول
هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل ماهية الجوهر
الممتدة في الجهات اعني الصورة الجسمية تقتضيها في ذلك محلها وما حل في
محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس
لا استقلال بالتأثير والاستقلالية بل يكون عقلا وهو المطلوب ههنا وكونه مركبا
لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتأثير لزم استقلال النفس
فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في
التأثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان المعلول
الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فلم لا يجوز ان يكون اول
ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم
فلا نسلم ان النفس لا يؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق
العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل
فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل
هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض
افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس

ويكون ايجادها في اول للرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة
المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية
ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها
لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي الامور المختلفة فلا يكون
شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالانتقال عنه جائز و
ذلك الانتقال لا يتصور الا بالميل فالمستعد فيجوز ان يكون في طبايعها ميل ولما لم يكن
عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون
لها ميل مستدير وجب ان يكون مبدؤه فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك
القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلابد فيه من مبدأ ميل طبيعي ووجود
مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع
لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها
عنه ايضا والعايق الخارج يمتنع ايضا من الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده في الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه
اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان من الحركة المستديرة ولما وجد فيه
مبدأ الميل وعدم العايق فالميل موجود فيه بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة
ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون
حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان
يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب
وضعا فتركه لا يتصور بدون ارادة لان ترك شيء وطلبه لا يكون الا باختلاف
الدواعي وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة ولما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون
طالبا لشيء وتاركا له وان كان في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع
نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها
تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية

ان استدارة حركة الاجرام السماوية يوجب ارادة للتحرك وارادته يستلزم
التشبه بالكامل لان الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان
ان يكون المراد يتعلق بممكن الحصول لان طلب الممتنع ممتنع وهو اما محسوس او معقول
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب
الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الافلاك محال لانهما يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس و
الاجرام السماوية لا يتخرق ولا يلتئم والحلم ولا يتكون ولا يفسد ولا ينمو
ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير من حاله الا في الا
في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملايم فتعين
الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل التشبه اما بهما والاول باطل لانه لا تعلق الطلب وعلى التقديرين الاولين
يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفات اما ان تنالها في الجملة فيلزم انقطاع
الحركة لانقطاع طلب الحاصل واما ان لا تنالها اصلا فلابد من الياس عن حصول
ما يطلب نيله ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان
الذي يمتنع عليه العدم مطلقا سابقا على وجوده او طارئا عليه والى هذا اشار
بقوله اذ طلب الحاصل محال او الفوت يوجب الانقطاع وغير الممكن مع ان طلب
غير الممكن والمراد بالحاصل بالفعل ما نيل في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال
اصلا وسماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان
يكون الطلب لنيل التشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا لزم
الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي
تشبه ويحصل آخر وان يحفظ ذلك نوعا في الافراد الى غير نهاية والا لزم الانقطاع
وتبدل المطلوب بتشابهها يتغير متناهية بحصول التدريج في اوقات غير متناهية
لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال

غير متناهية بتحرك الفلك فيتخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل

له في كل وضع تشبه بالمطلوب القريب الفعلي في كل الوجوه ولم يزل يزول وضع

ويحصل له كل وضع آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ نوع كل منهما بتعاقب

الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب في الاول يختلف الحركات فتعين ان

يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام

ما اوجبتها عليها انقطاعه ان هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبتا انقطاعها

حيث بيّنا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فانا لا نسلم

ان طلب المحسوس لا يكون الا لجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لموافقة او التشبه به

او غيره كما مع المنازعة في امتناع طلب التحريك لا نسلم ان طلب التحريك محال وايضا لم لا يجوز ان طبايع

الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون على

القطبين وبعضها يقتضي ان يكون على المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها

لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح ومما يقال ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فممنوع بان نسبة

الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم

وجوب الوضع بطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز التفرق لجواز ان

يحصل لجرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا انفكاك لها اصلا فان

قلت ذلك لا يقدح في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون

مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانفكاك عنه قلت يكون تلك الصورة لا يكون

الا عند انفكاك طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال امر العايق الخارج

بعد يبطل في ذلك الدليل المستقيم والحركة المستقيمة مما قيل ان عدم وجوب الوضع

لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ

يجوز ان يكون الحركة غيرهما مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لانه استلزامه لجواز الحركة عليها

بالنظر الى طبايعها لا استلزم فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت

ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها

لعدم

لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز

الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف

من الفلك فوق الاخر والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر

والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلو شرك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي

طبيعة الفوقية ولا التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة

التحتية ولا الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة

فبالنظر الى طباعهما يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك

الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من حاله ولو سلم فلا نسلم

ان الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما عليه من امتناع العايق الخارق وغيره امتناع

الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم

ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ولو سلم فلا نسلم ان العايق عن الحركة

الشديدة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مع كونه يجوز ان يكون العايق ذا ميل مستدير

مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لا وجد مبدا الميل

وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا

شرطه كعدم الحالة الملايمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم تبدل ذات الطلب

او صفته حصول اليأس ولا من تبدلهما انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يتعدم الرجاء

يكون فقط او صفته امر يتغير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في

التشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك الطلب التشبه به ليس هو الواجب تعالى والا لم

يختلف الحركات في الجهة قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في

النوع او لاختلاف التشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان الطلب

الموصوف بصفات كان غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الانفصال

بها على الاجتماع دون التعاقب وفيه لاحتياجه بين المتضايفين والالا لم يمتنع

او يدل الاخير بالاضعف لدليل الآخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من جاعل

وموجبة لا يجوز ان يكون جسمًا والآلات اما هاويًا او محويًا لما تقرر عندهم من ان الافلاك
والعناصر محيط بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي
فلابد ان يتقدم بوجوده ووجوبه كما تقرر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي
في تلك المرتبة موجودًا بل متأخرًا بالذات عنه فوجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكانه
موجب بعده ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوًا
بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة
انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل يمكن ان يقال
ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقاربهما معنيهما وتقاربهما
كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبًا وامكانًا لان اختلافهما
في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر
ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما كان وجود
المحوي ايضا كذلك ضرورة ان وجود الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا
لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا
الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية
للجسم الحاوي لان الحجم الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث
اذا امتنع الخلاء في داخله كان علة موجبة البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في
تلك المرتبة موجودا بل متأخرا وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها
متأخرة عن الصورة لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر
وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن المحوي موجودا في تلك المرتبة لتأخره بالذات
عنها بمرتبتين وبعد ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه
والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي وكذا لا

على وجود المحوي ووجوبه

مأخوذ من البرهان

لا الثاني

الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يفسد ويتغير
واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مشتمل مع زيادة في
الوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى والاشرف والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر
وبعد ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء من ما يتعلق بالمحوي من الصورة
النوعية والصورة الجسمية والاعراض وغيرها للحاوي فاستبان ان موجد
الاجسام لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا
وهو اما الواجب او العقل والاول هو المطلوب والثاني يستلزمه وقوله لمنع الامتناع الذاتي
اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا
لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه
بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا مكن
ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات فيعني التنافي بين الشيئين لذا الزمكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق
الانفكاك لكن امر الملازمة فيهن اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس
الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم المحوي الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر
فثبت ان الخلاء ليس ممتنع بالذات وانما قلنا دليلا على المنع حتى صار معارضة في
اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اريد ثم بقولكم
وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بغيره
انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان
لا يكون عدمه واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجه كما قررتم لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع
في نفس الامر ممنوع لانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اريد ثم انه ينافي كونه
واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي
لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة وغاية ما
يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة

امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء
حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
بل ممكنا او لا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء بمعنى ممتنع
اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما انا اذا فرضنا وليس في داخله
محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله
خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض
اذا لم يكن مخصوصا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس
لازما للوجوب بالمحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي
بغير الحاوي فجاز ان يكون للمحوي علة اخرى غير الحاوي وفي كلام الشارح ههنا
لا يخالفان في الوجوب بالذات ثم فيما ذكره في بيانه اذا امكن ارتفاع احد الشيئين
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما اما قلنا امكان ارتفاع الاخر اعني
بالنظر الى ذاته فهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا
لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين الواجب ومعلوله الاول لا يرى ان
امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب اما كان
مقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب ايضا وليس كذلك فرضا لان
وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللازم يتأتى امكان ارتفاع
اللازم غير الملزوم وانفكاكه عنه لان امكان ارتفاع اللازم في نفسه فلان هذا
الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع
الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا
بل الاخر للملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع اصنعه
في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد التلازمين
اعني عدم الخلاء متحقق ههنا مع انتفاء اللازم الاخر وهو وجود المحوي

بهذا

بهذا وقد يجاب بمنع اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل
الحاوي بعد اعتبار وجود المحوي في داخله وبين وجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار
فان الحاوي ليس علة المطلق المحوي بل المحوي المعين فالمحوي المعين وان استلزم عدم
الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن
سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب
فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر
واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب
ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر فيه ايضا في
ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في المرتبة واما ان وجب احدهما في مرتبة
وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي
ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود
المحوي بعد لكن المحوي هو الذي علاه مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملاء
مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي
فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه
لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء في المرتبة ضرورة ان المتلازمين لا يجب
تساويهما في مرتبة الوجوب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متأخرة
عن الصورة فيما ذكرتم من شريكه لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها بل التي
يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اقدم واعظم
من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر شرافة بحيث يزيد على الحاوي بحسب الشرافة فيكون
اعظم منه حجما وان كان الحاوي اعظم منه قطرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة
لها في المقامات البرهانية ودليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز
ان يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه

واذا لم يجب ملاء مقعره

ولا شك ان الوهم يذهب الى تفضيل مثل هذا الحاوي على مثل هذا المحوي صح

اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة الا ترى ان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقابلها [illegible] والشمس لا تضيء الا ما يقابلها [illegible]

على ما سبق من انه يشترط في صدق التأثير على المقارنة الوضع والجسم قبل الايجاد
لا وجود له ولا جزئية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجود فلابد ان يتحد
الجسم لكيلا يكون الا من مقارن في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل
الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة الجزئية
معا بل يجب ان يكون علة الجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات
فمن يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد بهوية تلك المادة صورة جسمية اخرى فيكون جزء
اخير الجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كانت
وضع مادته بالقياس الى مؤثر مصحح الايجاد ذلك الشيء في تلك المادة واذا لم
ان لا يكون ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وجود قبل وجوده وهو بط فقط
قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها لا شركة لها لبعض
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل
واحد من جزئيه ولا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء
الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير المقارن
لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية
فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون عقلا اتحاد بالجسم
فهذا القيد دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان
اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما
اذا كان جسما او عرضا قائما به فقط واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط
بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني
والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن
ان يوجد بدون الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم
الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي

مبحث النفس

يوجد ان اول الاجسام المتأخرة عن الجسم الذي اوجده بها فرغ منه وقد تقرر عندهم
ان ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة غير خفي
الامر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
فنعرف ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ
النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية
والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل
النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا
كهيئة السيف الحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم كمال اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول
للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير
والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
افعالها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة والمراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر
عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا كما يتبادر من ظاهر
العبارة اعني ما يكون حياته بالقوة اذ يخرج من التعريف النفوس الحيوانية و
الانسانية يخرج النفس السماوية على رأي من يقول ان النفس تمام للفلك الكلي
بجوهره وما فيه من الادراكات الجزئية بمنزلة الالات فيكون ذا الالات ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل
الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل كرة
نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكر

على ما سبق من انه يشترط في صحة التأثير على المقارنة الوضع والجسم قبل الا
لاوجود له ولا جزئية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجود ما حتى
الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل الاول
لا الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئية
معا بل يجب ان يكون علة الجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات
فيجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد بتوسط تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا
اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا نسلم انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان
وضع مادته بالقياس الى الموثر مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة ولا نسلم
ان لا يوجد وضع في غير وضع اصلا اذ لا وجود له قبل وجوده وهو بين فقط
قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها لا تشاركها
في الفاعلية غيرها ولا نسلم ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل
واحد من جزئية ولا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء
الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير القوى
لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية
فلا يشترط الوضع في تلك الافعال فلم لا يجوز ان يكون عقلا او ايجاد الجسم
من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا ولا لكان
اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما
اذا كان جسما او عرضا قائما به فقط واما اذا كان نفسا فلان فعلها
بالجسم وذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني
والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن
ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم
الاول الذي لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي

بحث النفس

بواسطته اول الاجسام لتأخره عن الجسم الذي اوجده بما فرض منه وقد نوقش عنده
ان ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعيد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه
الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
وتعريفات الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون
النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيلها من التغذية
والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل
النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيعرفون بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا
كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم كمال اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول
للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير
والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة فالمراد به ما يمكن ان يصدر عنه
من الاحياء ولكن ذلك الصنف عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر
العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية و
الانسانية ويخرج النفس السماوية على رأي من يقول ان النفس اعني للفلك الكلي
يجوز ان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات فيكون آليا لان ما يصدر عنه من الافعال
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لكن افاعيل النبات والحيوان
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل
الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل كرة
نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره

الكون ولمعترض عليه بأنه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال
على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد فلا يندرج في التعريف النفوس
النباتية وان اريد به الافعال الصادرة من الاحياء سواء توقف على الحيوة اولا
فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه
صور البسائط والمعدنيات اذ لا يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب
بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد آلة لانها
تفعل افعالها بدون آلة تتوسط بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم
ان قيد الحيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم
طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به صالحا وقد صرح
بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد فانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر
على مبدأ فعل ما دخل صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة
خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى
هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال ولا آلة لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا يخفى انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به
على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة
بل على انحاء مختلفة مع الارادة او على نهج واحد مع الارادة على الصحيح
وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية
على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي يتغذى وينمو فقط ولا يحس
ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يحس ويتحرك بالارادة
فقط ولا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات
ويستنبط بالفكر والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذو ادراك وحركة دائمة

واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها من حيث ذاتها وجوهرها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك
الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه
بان وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى جانب اهم المهمات اعني معرفة الصانع
بما يليق من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد
عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها
مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية
حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وانها تعقل بالذات واحساسها بالآلات
وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوانات في قوى الادراك
الظاهرة والباطنة فاستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس
من ان النفس عين المزاج الذي ينبغي تلائم الابدان بوجوه الاول ان النفس الناطقة
شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متسارعة الى الانفكاك
انما يجبرها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام
والتأليف الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور
والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هو شرط فيها لاستحالة الدور قيل ان المركبات
تستعد لقبول كمالاتها الاولى من جهة انما يحصل من جهتها المختلفة فيلزم ان يكون الامتزاج
شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين تقوم بجمع الاجزاء الغذائية ثم تمزجها
امتزاجا وتعد من الاختلاط مادة للمني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة
لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة
حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان تلك المني لما وقع في الرحم تتزايد
كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها

متداعية نحو

مع حفظ المادة الافعال النباتية ويجذب غذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو
ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال
الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف عما ذكرنا
ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف على الصورة
الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم باستعداد اكتسبها هناك الجزئية
يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان
المزاج الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية
للمولود ويتوقف على الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل
بكمال التغذية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه
تعلق النفس الناطقة التي هي مدبر للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل
فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق
عليه فلا يلزم دور اقول ان من زعم ان النفس عين المزاج لا يجزم ان كل مزاج نفس
بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ
لآثار تنسب تلك الآثار الى النفس وتتبعها امر آخر هو المزاج والنفس هو الكامل في
حصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه وهو تحرك الاضداد المتنازعة الى الكمال
على الاجتماع والتأليف الى حصول هذا المزاج اللائق الذي هو النفس وليس ذلك
المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز
غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة
لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور فيه ذكر الثاني ان النفس والمزاج قد
في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي
السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع
عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله ولهذه

في الاقتضاء ولم يتعرض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء
البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فهي المانع النفس في الحركة على وجه
الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة
فلا ممانعة لشيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا
مثلا المزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب والاكثر
ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر
وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج
لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية متضادة
انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها
للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان
لا يغفل عن ذاته الا ويتصور والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه
على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه بهذه الحالة
لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة
والباطنة بالسكر لا يعزب عنه ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما
في حالة النوم والسكران يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض و
عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر في ذلك بان يتوهم
الانسان انه خلق دفعة وخلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه
ولا يلامس اعضائه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد في هذه الحالة يغفل
عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنها لانها لا تدرك الا بالتشريح
فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى وعن الحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته
والنهيا فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عند الامام
الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل

لم يتم هذا الدليل لان على عدم الادراك باللامس بعد ... ويكون الادراك في المحسوسات والمعقولات النفس لكن ذهب بعضهم الى ان الحواس مدركة للجزئيات

من الاجزاء الفضلية ومن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل
عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهي لانه لو لم يحس ان يعلمها بحقيقتها
بل بوجه يمتاز به عما عداها من ساير الاعضاء وغيرها والاكثر الناس
لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها و
مغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة
في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره
اقول فيه لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس
كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يكون
مسئلة ويدون وان اراد بها الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع
الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع ما ذكر اعني
للروح والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما الروح
فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه
والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها
من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل ولمعترض ايضا
بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي
هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص
ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء
بالنشو والذبول مع انا نعلم بالبديهة ان ذاته باقية ما دام حيوة ولعل الشيخ
في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما اشتمل عليه من الهيكل مع مشخصات يعجز العقل
من تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته
لا بحسب العوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان
فانها لا تتبدل من اول العمر الى آخره لا بحسب العوارض لا مدخل لها في تشخصها وبرهانه
مجردة يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل ما بيّن

نظر

ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد بقي انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن
او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجة عنه ولما بين انها ليست
الروح ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق
كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بان من ذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية لا تنطبع فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة
التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة
بين كثيرين كالكليات التي يحصل منها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه
لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين وكيف
معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا
بين كثيرين وبيان الثاني ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية
لو لم يكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال ايضا
واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون
العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر
يلاحظها النفس من هنا كما يدركه من النفس من الجزئيات في الآلات بل يجوز ان يكون
العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان
لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على
الجدار فح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي
اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه
بها الا يرى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف بسلمنا

لكن لما لزم ذلك اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع سلمنا

لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل محلها لا ينافي تجردها

عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني

على الوجه الذي حقق اقول ان الوجود الذهني على الوجه الذي ما حققنا ليس

بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسا

دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من

الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسايط التي لا تنقسم فمحلها

الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير

المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسايط فلانها تعقل النقط

والوحدة وغيرهما من البسايط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة

فذاك والا كانت مركبة من البسايط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها

من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه فيلزم تعقل الواحد بالفعل

منقسم بالقوة اجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية

والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فتكون الصورة

العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل

في العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا

معنى لتعقل الشيء الا حصوله في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر

في المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون

مجردة عن العوارض المادية وقد تبين ان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب

ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن

مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما

الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم

ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام

الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود

ماهيته ص

الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه

ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه

بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة

اقول فان قيل دليلهم ينقلب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من

المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة فـ

انقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل

اذا كان بحسب ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان الماهيات المركبة التي تعقلها

النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما نحن بصدده يعني ان النفس

الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية

واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل

والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة

وهيولى الاجسام العنصرية اقول لو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية

ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول لا تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية

ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد لا تقوى

على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة

واحدة فهو ممنوع لانا نريد انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر

على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول وايضا

فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ككل الباصرة

والسامعة والوهم والخيال لا يدرك الا بتوسط آلة ولا يمكن توسط الالة بين

الشيء ونفسه و آلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض

الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هي آلة في ساير الادراكات

ولحصول عارضها بالنسبة اليها تعقل محالة منقطعا يعني ان النفس

لبس ص

غيرها الة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة
بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل
ان النفس الناطقة تعقل بالبدنها وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل
له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها
اولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني
لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع
اقول فيه بحث لانه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا
على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط
وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كما هو الظاهر لا نسلم ان يحل في ذلك
الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل هو مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة
مساوية لها في تمام الماهية لان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية
فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة
صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة
فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية
والاخرى عقلية قلنا لا نسلم ان حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء بشيء آخر ولا ينعت
محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة
ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز
بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة

بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا
اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة ١٢

اي المعلول

والاخرى

والاخرى حالة فيها بواسطة وبهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول
على انهما متمايزان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود
خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي ومما يقال ايضا ان حلول احد المثلين في
الآخر غير الحلول لهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا الا بحسب الماهية ولوازمها
ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما ممنوع بان نسبة العارض الى
المحل مغايرة للحال المحل ونسبته الى الحال مغايرة احد الحالين للآخر وبهذا
القدر كاف في التمايز ومبني هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد
الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عاقلة بصفاتها
دائما او غير عاقلة بشيء منها اصلا وكلاهما باطلان فان كثيرا من صفات
النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس
ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير
لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني
الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها
لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها فهكذا فيلزم علوم
غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم القسم الاول لانه انما
يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم
تعقل بقي ههنا شيء هو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه
حاضر عندها بالحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون
مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب من
ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة
اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم
حقيقية غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة

لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس
الى غيره مغاير لها ١٢

اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور فيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يلزم
علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم
والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغنا العارض استغنا المعروض يعني ان
عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة و
استغنا العارض يستلزم استغنا المعروض لان احتياج المعروض الى شيء
يستلزم احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان بناء هذا الوجه الاول عليه ولا انتفا الشيء
يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة
له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض
للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط
كما يرى في قوى الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن
والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن
الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتكون
حالة في الجسم قلنا اختلال الفعل باختلال الآلة لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم
غاية الامر انه اذا جاز ان يمتنع في آخر العمر تعقله الذي يدل على انه اشتغل بتدبير
البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف زيادة التعقل عند كلال
البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية فيرد عليه انه يجوز ان يضعف
القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من زيادة تعقلها بسبب اجتماع علوم
كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة
فقد يكون بحسب التمرن والكمال ايضا فان للاستاذ على فعل من التلاميذ قدرة
على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف
على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به
فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق
للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة ولحصول الصفة

العاقل

الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط مات قبل الانسان في آخر سن التعقل

ودليل

ودليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوة المنطبعة في الاجسام
تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة
يشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فلانا نقول بما سلف ومن القوة
حدا ما يعجز عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور
الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والشامة
بعد شم الرائحة القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان
قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا ينبعث
عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما ان تحمل الحواس من المحسوسات عند الاحساس
ولا انفعال الا بكون غريزتها بقهر طبيعة المنفعل ومنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوى لكنه لا يكون مقتضى لطبايع العناصر
التي في الموضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل
للنفس الناطقة صفة تكل الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار
الموجبة للعلوم بل تقوى بذلك وتزداد كمالا بها وانما قلنا قد لا تكل اصلا لان
القوة العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل
لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال
الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد
اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى
الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها وقد مر ما فيها بحث وهو
يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته

النفس والعقل لا تكلان

انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية فلا يبعد ان يكون قوله الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو
المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى
لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على اتحادها
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع
فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان
دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكرتموها
في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية
كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايض وان ادعي ان هذا مقول في جواب السؤال عما هو
عن الافراد ابطالها بغرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الحكم بمنع جوهريته بل يجوز
ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها
في الماهية تقريره الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء
والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون
حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد
قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفسانية وبلادته وذكائه
فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايض قد يتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المحارب والثبات عليها
يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج على حاله فلو كانت هذه الاحكام

مستندة

مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايض فانا نجد شخصين متقاربين
في المزاج غاية التقارب مع انهما يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف
بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب و
الاصوات اذ قد يتفق لانسان اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا
مع كونه متبالغا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة و
الرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في
هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية و
احوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى اختلاف النفوس
فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب
لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية
او يكون التركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية
على وجوه مختلفة واعتبارات شتى فلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق
على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة
مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة
وهي حادثة وهو ظاهر على على قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه
الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال
وهو ظ على قولنا الخ حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب
تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق
واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة
من اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيانه

بلس ص
مستندة ص
حدوث النفس
يمتنع ...

للاثنينية ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها او
لا فيلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف
بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع
الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس
الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الازلي وهو الامر الثاني وذكر بعضهم لما عرفت ان القدم
لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك
الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام و
التجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا لما له مادة وبتكثر
انتفى الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل
لان التركيبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة
بالابدان الحادثة والهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال
عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وستبين بطلانه وهو الامر الثالث
ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع
لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من
ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة وتم الكلام
بما مر آنفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل
اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس
فيلزم الدور ومع البدن على التساوي اي عدة النفوس مساو لعدد الابدان
لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة
وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد
اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال فان بدنه

تعلقها في الازل ... لا الى ... نفس ... لانها ... الا ... الابدان التي ... الى ... نفس ... الا ...

هي البدن ولا بدن في الازل ٣

الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلتان
وحادثة لان حدوث النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد
في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس
لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع
ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس
وقد عرفت انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث
استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون شرطا ايضا بان لا تصادف
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في
حال كمال ذلك فلا تحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل
بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما انه النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان يتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم لو لم يكن
التعلق بذلك البدن شرطا ولا الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا و
طول العهد منسيا ثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن
ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان
الحادثة قط والتالي يكذبه المشاهدة فانه قد يحدث وباء عام يهلك
ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة وبيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن
الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى
او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم
نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم

٥ انقطع
٥ يلحق هناك الآخر

النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد والثاني ظاهر البطلان واعترض
عليه بأنه إنما يلزم ما ذكرتم لو كان التعلق ببدن آخر لازمًا البتة وعلى الفور
وأما إذا كان جائزًا أو لازمًا ولو بعد حين فلا لجواز أن لا يتعلق نفوس
الهالكين الكثيرين بعد حدوث الأبدان الكثيرة ومما ذكرناه من التعطل
مع أنه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لأن الابتهاج بالكمالات أو التألم بالجهالات
شغل ويرد على الوجوه الثلاثة أنها إنما تدل على أن النفس بعد مفارقتها البدن
لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني ولا تدل على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من
البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخًا
ولا إلى نبات وسماه فسخًا ولا إلى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخًا
ولا إلى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا نعتني بنفيه إذ اتفق
القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنها لا تفنى بفنائه وقد دليل المتكلمين
على ذلك النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأمة وهي من الكثرة والظهور
بحيث لا يفتقر إلى الذكر وأما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس إذ
لو فنيت لكان لها محل تقوم به إمكان فنائها ولا بد أن يكون ذلك المحل الذي
موجودًا إذ لا نريد بالإمكان الإمكان الذاتي الذي هو أمر عدمي بل الإمكان
الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ويمتنع أن يكون
الشيء محلًا لإمكان وجود ما هو مباين القوام له أو لإمكان فنائه
عنه فإن البديهة تحكم باستحالة أن يكون الشيء مستعدًا لحصول
مباينه له أو لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الحجر مثلًا مستعدًا
لحصول النفس الناطقة الإنسانية أو لعدمها عنه بل الشيء إنما يكون
محلًا لإمكان [illegible] ما هو متعلق القوام به أي مستعدًا لوجوده لإمكان وجود
[illegible] فساده أي مستعدًا لعدمه عنه كالجسم فإنه محل لإمكان له ومحلًا لإمكان
[illegible] السواد وعدمه متهيئ لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفًا وجوده

بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لإمكان فساده بحيث
يتصف به إذا فسد باقيًا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع
فساده امتنع كون الشيء محلًا لإمكان فساد ذاته فذلك المحل
الذي يقوم به إمكان فساد النفس مغاير لها وليس مباينًا لها
فإما محل لها أو حال فيها لا سبيل إلى الثاني لاستلزامه بقاء الحال
مع فساد محله ولا إلى الأول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم
بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو البدن لأنا فرضناه
قد فني فإن قيل هذا الدليل إنما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن
وليس دلالة على أنه لا يفنى مطلقًا قلنا النفس الناطقة وإن كانت مجردة
في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل
كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما من جهة مقارنة النفس بالبدن
فمن هذه الجهة جاز أن يكون البدن محلًا لإمكان وجود النفس وحدوثها
على معنى أنه يكون مستعدًا لوجود متعلقة به فيكون البدن محلًا لاستعداد
وجودها من حيث إنها مقارنة له لا من حيث إنها مباينة إياه بل محل الاستعداد
تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان
هذا الاستعداد منسوبًا أولًا وبالذات إلى تعلقها المعني ووجودها من حيث
إنها متعلقة وثانيًا وبالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد
منسوب أولًا وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن لأنها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين أن الشيء لا يكون مستعدًا
لما هو مباين له ومن هذه الجهة أيضًا جاز أن يكون البدن محلًا لإمكان
فساد النفس على معنى أنه يكون مستعدًا لعدم النفس من حيث إنها مدبرة
فيكون البدن محلًا لاستعداد عدمها من حيث إنها مقارنة له لا من حيث

انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكون ما لا
يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن بهذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي بهذا الاستعداد لعدمها
في نفسها اصلا بل لا بد من استعداد آخر فقد تبين امتناع قيامه بالبدن
فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن
لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه
جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا تصير مبداء صورة لآخر
والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة يفيض منها
صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواه
وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس الناطقة التي تعلقت ببدن وفاضت
منها صورة نوعية عليه لا يفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان النفس
واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان
وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس
الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات (لا الجزئيات) بل ترتسم صورها في ذات
النفس وتدرك الجزئيات بالآلات بان ترتسم صورها في الآلات لا نزاع في
ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما الجزئيات على وجه كونها
جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل
على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين
لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد و
المدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها
واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور
الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس
وبيان الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد

يعني

يعني اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان
احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل



من غير استناد الى شيء يستند بهذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل
في الخارج بل تخيل محض اخترعنا وتميز بين جناحيه المختلفين في الوضع
وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار و
الشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما في جميع الوجوه بل بالمحل
بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لانا فرضنا
انه لم يوجد في الخارج فتعين المحل الادراكي الذي والمجرد لا يصلح ان يكون محلا
لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات
المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس
الجزئيات بمعونة الآلات لما ادرك النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي
بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات
المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتعقل النفس
هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشاركها بها غيرها
من الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك الجزئي او
الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشاركها بها الحيوان العجم والنبات
وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهو قوى يشاركها بها الحيوان
العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وبها القوى
العقل يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها
تختص بالانسان وهي قوة بها يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي
تشاركها النبات والحيوان العجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص

وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وبهذه القوى الثلث
تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها لتحققها فيها وتسمى طبيعية اما الغاذية
التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المتغذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها
تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل
شبيه بالعضو وقد تختل كما يقع في علة يسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني
الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المتغذي
منه في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص والبهق فان جوهر البدن
والالزاق موجودات فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال
الثلثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى
هي تستخدم كل واحد منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي
يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان
وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء
ومختلفة بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه
القوة الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المتغذي
فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاجزاء الاصلية اعني
ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق
بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن
لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج من المجرى الطبيعي
واما المولدة فالمراد بها قوتان فيجعلهما اعتبارية كما في الغاذية
فان كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلث وهي احديهما ما يجعل فضل الهضم
الرابع منيا وبهذه القوة عملها في الانثيين لان ذكر الدم يصير

بل الاختصار

نسبة

فانها بدل

منيا

منيا وبهذه القوة عملها في الانثيين لان ذكر الدم يصير منيا فيهما
وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو
مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للرباطية
الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى كما ان للمغيرة كما يطلق على
هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لتحقق
معنى التغير فيهما لكن خصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية
لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون في حال كون المني
في الرحم لتمادده في ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاجزاء
للمصورة فتلبسها صورها الخاصة وانما لم يذكر المص القوة المصورة
لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء
بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما تكون تكونه من جسم رطب
ليكون قابلا للتشكيل والتمديد ولا بد من حرارة عاقلة منضجة
محللة للفضول ومنهما لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينهما على ذلك الهواء
الخارج والحركات البدنية والنفسانية فلو لم يكن الغذاء يخلف بدل ما يتحلل
منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعده ذكر وليس يوجد في
الخارج جسم اذا مات بدن الانسان استحال بطبيعه فلا بد اذن من ان
يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء
البدن لتخلف بدل ما يتحلل منه وهي الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت
من ان للموت ضرورة وحدوث الانسان لا بالتوليد مما يندر وجوده
فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية
ما تعد مادة لشخص آخر ولما كانت مادة المنفصل اولا من الغذاء
الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي

وبعضه مستعد للعصبة

تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى الحاجة للفضول فتزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بالشخص فذكر النوع لاان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع من الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا
مقصودتين فيه بذاتيهما لكونهما المركبين ذكر لاتحصيل الغذاء النافع
واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى افعال قوى اخرى اربع فسميت
تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته
بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم
للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو
للقصد بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن
ان يصل بنفسه الى جميع الاجزاء لانه اما ان يكون ثقيلا فلا يصل
الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء
السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتنكس
اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يحس بجذب من فمه الى المعدة من غير
ارادته بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا ان الحلو يخرج بالقي بعد غيره
وان تناوله اولا كما ذكر لانجذاب المعدة اللذيذ اليها وقعرها وايضا
الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان
في وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء
لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة
وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر
المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال الاستحالة ان يقف بنفسه
زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة

ووجودها

٥٨

ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا
اذا شرحنا بطن الحيوان حال اغتذائها بالغذاء وجدنا معدة محتوية
على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل عنه ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا
اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة
انضماما شديدا بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان
المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة
القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية
وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تجعل متقارب الاستعداد وتلك
القوة هي الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير
فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما لمخالطة المشروب وذلك
في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد و
ابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة — وفضلته الغائط
تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالماء
وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطيفه
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة
المتضايقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس
فينهضم هناك انهضاما ثانيا وتخلع صورة النوعية الغذائية وتستحيل — وفضلته البول
الى الاخلاط وتسمى كيموسا وابتداء ذلك في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه
من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها — وفضلته الشعر والعرق
في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى — والفضلة المني
الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يبقى
المكان ويمنع ما يرد من الغذاء من الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل
البدن بل يفسد ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها

ثم عند الحس في حال التبرز والقيء واراقة البول وقد يتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي
به خاصة والنمو غير السمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر
اما النمو بدون السمن فكما في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة عندي باطل لاستحالة
صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا و
الغزالي بالغ في ذكر حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى
صادرة عن ملك موكل بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار ويرد
عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها
بالجنس كما ان للغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون صدور هذه الافعال بحسب استعداد المادة فان المني
انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما
يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة
على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش
المؤتلفة والالوان المختلفة وما فيها من حكم ومصالح قد تحيرت
فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون
منها كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان
ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يجوز
العقل صدورها عن القوة التي يسمونها مصورة فان فرضنا كونها مركبة
وكون المواد مختلفة بالحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر
الا عن حكيم عليم خبير قدير ثم كلامهم في القوى النباتية اقول والاعتراض عليه
بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها

عما لا يتم

عما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون
هذه الافعال صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر
من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه
المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة
باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما
الاعتراض من وجوه
يتم بافعال جزئية ثلثة قلنا لم لا يكون تحصيل جوهر البدن وهو الدم في الخلط
انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها
ليس الا التشبيه فليس هناك قوة واحدة منه يصدر التشبيه الثاني انا لا نسلم
ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما
قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل
الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا
للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد
انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداده لما
للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعداده للصورة العضوية شيئا فشيئا
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة
الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى اي الدموية فيحدث الاخرى وهي
العضوية فههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى والحالة الاولى
هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول

للحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر بعقدة مثلا منه الحالات واستعدت
كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء
له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف
فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا آنفا
فكما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة
فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا كما كانت معطلة للصورة
الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير
الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة
والضعف فيحصل بسببه من الغذاء ما يزيد على القدر المتحلل من الاعضاء
الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من ثلثين ثم يعرض لها شيء
من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب
من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين
وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان
المولدة قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للغاذية اعني هاضمتها فانها
يفعل ذلك كما يفعل مغيرة التدبر اللبن وان كان في التدبير قوة على حدة
وليس هي الا فضل غذاء الانثيين كما ان اللبن فضل غذاء الثديين
الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى فيكم في
اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية
وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب
وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه
الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا

ايضا بتلك القوة بعينها فتكون معطلة للصورة الاولية ومحصلة للصورة العضوية

من جميع

خلاف

من جميع الاعضاء وبهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها با
الاعضاء المنفصلة هي عنها ولئن سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة
ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون
آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف
به امزجة الاعضاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا
لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما
قوى النفس والاتها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور
الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة
قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها ويتوسط [illegible]
ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت
من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات
لنفسه الناطقة فلا اشكال فالحاصل في توجيه الاشارات ان نفس الام
تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة
المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لان يصير
انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني
كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنميها و
تكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس
اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها
تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة
تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما

يكتسبها مدد

الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس
عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان
حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى
دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة و
فساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى
هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة
عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق و
اجتناب المضادات وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق
او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء
الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما
يلاقيها من الفضول اللذاعة فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية
مكتنفان لما فيه لذع وكالرية فانها دايمة الحركة فتتالم بالاصطكاك بعضها ببعض
وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة للحركات فلو احست لتالمت بالضغط
والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم
انها من لوازم الحيوة والافلاك حيوة لكون محركها نفسانية فيكون لها
شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون بجذب الملايم ودفع المنافي
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان
ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض
آخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة
على الاطلاق ولما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات

بناء على ان الارض يهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذكر دليل على
شعورها بالملايم والمنافر فهي غاية الضعف في تعدده ووحدته
وثانيها ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات
كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدارك الا ان يستدل
بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها
من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة
من الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة
بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد
الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة
مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا توهم
اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة
دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة
واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو
اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة
مع اتحاد القوة المدركة لها فكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى
نفعا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد
الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة
اذ به يتمكن على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به
على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان
نفس الملامسة لا يؤدي الى الطعم كما ان ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد
من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة وتشترط ان

يكون بين الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي
طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب
عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان
الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء
لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة
فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم فتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم
بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين
لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف فوقه وقد يتركب من الطعم واللمس احساس لا يتميزان كما في الحرافة
فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي
فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تمييز في الحس ومنه الشم وهي
قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الى الخيشوم الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم
للجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى
آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فيصل
الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر ولا انفصال
ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير
نقصان في وزنه وحجمه ولو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
والثالث بان المسك قد يدرك بسببه الى مسافة بعيدة جدا ويحترق ويفنى بالكلية
مع ان رائحته يدركها الهواء ازمنة متطاولة فتمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة و
ما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت
الرياحين

الرازي ... الا انضاف الى ... الاوليين ... منها ... واحد ...

النفاحة بكثرة الشم والاول منهم يتعجب المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز
ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية
ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول النفاحة وتحلل رطوباتها فان الاحلام
الحقواق كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن
ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار ربما شدة اشتعالها
لما يجاورها لا تسخن الا بمسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة على مسافة
بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ
الى رائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ
استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر
الى ما في فرسخ فرسخ بانه مجرد استبعاد ولا دليل على امتناعه سلمنا لكن وصول
الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكه للجيفة بادراكه الباصرة حين يحلق
في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت
بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف
هما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان
ينقلب عن المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع
يموجه الى ان ينقلب عن المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا
يلزم المتابعة من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج اللاحقين هناك وشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرابيس
بخلاف قرع القطن لعدم مقاومته الى الصماخ فيسمع الصوت بوصول
الهواء الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يدرك

الهوام

الرخمة طائر يقال بالفارسية كركس

حلق الطائر اذا ارتفع ودار في طيرانه

مع بعض من الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الحامل للصوت الى الصماخ
ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا
وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة
ثم واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ
بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر
على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر
الحاضرين الثاني انا اذا رأينا انسانا من البعيد يضرب الفاس على الخشب
رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما في
المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان في جهة يهب الريح اليها
سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه و
ان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
اذ محصلها انه اذا وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يسمع فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان
امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الدورانات الثابتة يفيد اليقين وكذا
الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها
قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني ان حاملها وهي الكلمة
الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها
الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا احاد من الناس ان
بقي ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد
وعلى الثاني يجب ان يسمع السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع

السامع

السامع الواحد مرارا كثيرة للناس كلام غيره وان حال بينهما الجدار
المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل
لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل في الخارج واذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد نفوذه
في المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية ذلك الحرف واجيب عن الاول بان الحروف
الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل
الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد
لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد
الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط
السماع فيما بعده منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته
التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا بعد ان ينفذ الهواء في المنافذ
الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل
على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل
بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد
به انه متشكل بشكل مخصوص حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا
شكله على حاله ومنه البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
اللتين تنبتان من غوري البطنين المقدمين من الدماغ عند مجاورة
الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا و
يتياسر النابت منهما يمينا حتى تلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك
التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور
وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح

مخصوص

الحامل للقوة الباصرة بخلاف ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات
بالضوء واللون وبواسطتهما بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة و
غيرها فالمرئي بالذات ليس ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره
حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا هو واما
اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير المبصرات بل المراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء لا بواسطة بان يكون تعلق تلك الرؤية
بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت
في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية
فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا
ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية
الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولذا انكشف
كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق شيء
منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بعينها
ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم
مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف تلك
الاشياء عند الحس انكشاف الضوء او اللون وهو راجع فينا الى مجرد
الخلق اما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لكان ذلك في حقه تعالى بمباشرة الخلقة اذ لا جارحة ثمة ولا يجب حصوله مع شرائطه
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله
بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما

الثاني

الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه
ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه اذ ذلك وان ابعد
الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية و
منهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن
بهذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذه الحالة من القوة لا على
حال اخر فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي
او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات
المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب
اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد
ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما كان لونه اكثر اشراقا وضوءا
يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر
جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه
وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان
الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه من الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء
فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا
اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ

ان يكون بحضرتنا جبال ... ونحن لا نراها
في نفسه ... لا يكون ...
فلا نسلم ... بل ... اذ ... علم الابصار
للشيء اذ ليس ... الاحوال ...
مع تحقق تلك الشرائط ... نفس الامر
والرياض الرائقة ... ان يكون
لا يكون ... تلك الشرائط ... العادة
الرؤية ... تحقق تلك ...
والاتفاق ... نقض العادة
ان النار ... نفس الامر
تمنع تخلف الاحراق ... ان يخلق الله
وذكر بان العادة جارية ... وان جاز ان لا يخلق
عند مس النار الاحراق
كما في قصة ابراهيم

فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون للجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى
اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة
بل له حظ من الكثافة واللطافة كالماء والزجاج فمن هذا القبيل وبما فيه الجسم
للطافة لا يحجب ما وراءه عن الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا
الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه شرط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروايح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي
يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال ولا يجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار
وسائر المبصرات ايضا كثيفة ولذلك قد نقول فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه وريحه
كما يرى لونه وضوؤه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي
مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد بقي الى هذه
السبعة ثلثة اخرى سلامة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فمما [الحاسة صح]
شرائط الرؤية عندهم كاملة فقيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي
والمرئي خروج الشعاع للمذاهب المشهورة للحكماء ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو [في الابصار صح]
ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته
عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر
وما وقع بين تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في
سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا
انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند
الطبيعيين

ارسطو

ارسطو واتباعه كالشيخ وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا
يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى
الشيء الواحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لابد من تأدي الصورة
الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك فلم يريدوا بتأدي الصورة
من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا
بها ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها على [الملتقى]
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان [الشف]
الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة [للابصار]
وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
ان غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا مانعا
لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب المبصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر
قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم
المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني فهذه امارات انية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم
وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان
جسما امتنع ان يخرج من عينينا بل من عين بقة جسم يخرق الافلاك وينبسط [بقية]
في لحظة نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا
فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر
ليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قاسر حينئذ
واعترض عليه بانه يجوز ان تكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وحصوله الى ما لا يقابل [حتى يرى الانسان ما لا يقابله]
ولا يرى ما يقابل ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا

للمرئي الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان بين القمر وبين الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا اذا فتحنا العين ابصرنا
الثوابت وجدنا مع جميع تلك الوجوه ثبات وبل كلام القائلين بخروج الشعاع
وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل سطح البصر استعد لان يفيض
على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه
عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع
عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء
منها اليه فحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص
الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر
اليها وكذا اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد
في نفسه تلك الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر ابيض ذلك
اللون فالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي
في الباصرة وبقائها بها زمانا وقدح بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة
اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين ولا ارتسام في الخيال يوجب
التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة هي حالة المشاهدة لا حالة التخيل
فالصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك
كما سيأتي في اثبات الحس المشترك ولعلهم انهم ان ارادوا بانطباع صور المرئي
في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان يتنازع معهم في ذلك فان تحقق
صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحساسة لها امر لازم على تقدير
القول بالوجود الذهني لا ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع
بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا
صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
فان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك

والثاني

والثاني ان ذلك المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما يرى كما هو فاذا بعد
منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم
ينعدم بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية
بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز
الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب
صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر
اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع
في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للانطباع
فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول
بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية
ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر
المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان البصر
في ادراكه تبعية لسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها للمدركات بان
يخرج منه شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس
فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه لا بل المجيء اليه
صورة المحسوس وقدح بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان للمتأخرين فيها من قول
الحكماء القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية
ان المرئي في الحقيقة هو تلك الصورة فقدح عليهم انه يلزم ان لا يحس
الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منها
مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم
عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء
عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت
في العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج

يريد ان الحواس الظاهرة ... والغائب ... في الادراك

وقال الصغير يصح لانه لا ... فيها في الانطباع

على عظمه وفي جهة بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لانها
مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم قطعا ان
الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة
نصف العالم الى كيفية بل العصفور او الانسان او الفيل اذا كان
نعم وايضا انما احال الى كيفية هو من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن بلغ
للمسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا
لو توقف الابصار على استحالة الشف المتوسط الى حالة تغير البصر او يراه
لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر
كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت
تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد
منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا تلك
البعض فاما ان يحصل تلك الحالة لكل من تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة
تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها وح يلزم
ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل
بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد
شخصي وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة
مستقلة لآخر فايما كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان
واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه واذ وجد
من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة مجموعها لا واحدا منها
لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في
المجموع على ما مر في مبحث افراد الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة
علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام
ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان

العلة

العلة المستقلة حتى يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط
انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار
ان تلك الحالة تحصل بجميعها فيكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا
منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرآة وحصل
تلك الحالة في الشف المتوسط واذا نظر بعده شخص آخر في تلك المرآة فاما ان
يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا
وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر
المتأخر بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية
شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى المبصرات لان ذلك انما يلزم
لو لم يكن هناك شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك
ابصر وجهه وقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة
مثلا انعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل على مقابلة الرائي
انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا يشعر له بالانعكاس فيتوهم
انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة بل
المدرك واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان الصورة
قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان
صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها
انه لو انطبع من الوجه صورة في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير
عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحايط اذا اخضر لانعكاس الضوء من الخضرة اليه
فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين لكنا نرى صورة
الشمس في الماء ينتقل مكانها من الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة

بل الزاوية الحاصلة من سطح المخروط الخارج من البصر والخط الفرضي في سطح الصقيل ... الشعاع ... زاوية الانعكاس ... لكن بصره والزاوية المساواة ... والمقابل مع عدم الاختلاف ...

لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها ... لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب منها ويبعد منها بقرب المرئي منها وبعده عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولاً فلانه لعمق للمرآة فكيف تنطبع الصورة فيه ذكر العمق واما ثانياً فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم مخروط خارج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبع قاعدة بهذا المخروط على سطح الوجه ولا استحالة في ان يكون للموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال المرئي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة منه في سطح الصقيل لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار الصقيل والصورة المنطبقة انما هي من الآلات للابصار على ما مر آنفاً في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال وانما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطاً واحداً رأى الشيء الواحد واحداً وان تعدد السهمان رأى متعدداً وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحداً وان تعدد

موقع واحد رأى واحداً وان تعدد موقع السهمين رأى متعدداً والقائلون بالانطباع ذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية بمجرده كاف في الابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائماً بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحداً فان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعدداً واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلاً وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاول وجمعنا النظر وقصدنا بالنظر كانا لم ننظر الى غيره فانا نراه واحداً كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحداً كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين ولو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحداً والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون العصبتان باقيا بحالة زائلة معاً فانه محال اقول هذا الدليل ينقلب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعيهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة واحد الشيئين واحداً والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحداً ومتعدداً معاً فانه محال ولكن ان الروح الذي هو جسم لطيف قد يمتنع نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم على البعض ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزاً عليه لم يلزم وقوع المحال في اكثر الامر لكثرة الناس لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ... الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضاً خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يتوهم من انها مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما

لا يخفى على اصحاب تعدد السهمين مع وحدة وتعدد موقعهما مع الوحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى المرئيين وانما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحد واما الاعوجاج والاستقامة فيمتنع فقط لا يمكن اجتماعهما في حالة واحدة بالنسبة الى المرئيين منه

مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة
للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي
المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني
وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركة باعتبار الاعانة على الادراك
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما نحكم بان هذا الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولم يحصل
هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
بالتادي اليها من طرف الحواس فهي كحوض يصب فيه هذه القوى تؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا
الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم
الى الحس مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم يكفي بارتسام كلها فيها كما اذا حكم
بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها
[illegible]
الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج الى قوة
اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك
كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ لا يكفي الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة
باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر عندها من المقابلة
يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة فيبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض
حيث يشاهد خطا القطرة بانه لا ارتسام في البصر عنده من المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله
كرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في البصر
بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول الرسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني
فيكونا باقيا معا وثالثها ان النائم والمبرسم يريد المريض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه تعطل حواسه الظاهرة

> فهو لا ام

> وارتسام بعضها فيها وارتسام بعضها في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون ارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم صح

لغلبة

59

لغلبة الوهم يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى
سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وهذه الصورة غير مرتسمة
في الهواء اذ لا يرتسم فيه الاشباح بلا موجود مقابل اياه والا لكان ادركها كل من ادرك ما يرتسم في الهوا
بالفرق عند المدرك اذ لكانت على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار
بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة
من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل
نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة و
نقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور
المخزونة على انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق
بينها وبين الصورة المنتقشة فيه من خارج فيحسب ان الاشياء التي هذه صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم
ما لا تحقق له والرؤية للمبرسم ما لا تحقق له من القوى الباطنة الخيال
وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان
لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من
مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ
القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل
التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو ولما عرض بان الحفظ مسبوق
بالقبول ومغاير له بالضرورة فقد تحقق اجتماعهما في قوة واحدة سميتموها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة من انواع الاحساسات
وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتحفظها في الباطن فيبطل قولكم الواحد
لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون
في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوى الخيال الاثر

> علم بقوته

> سميتموها

تعقل الشكل عادتها ويحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأيته
للحس المشترك للادراكات المختلفة انما هو لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية
من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول
لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون القوة واحدة
بها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من
قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء
واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر هو ان
الصورة الحاصرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد
وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضرها في ادنى التفات وهو الذهول فلولا انها
مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول
والنسيان واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون محفوظة لا في الحس المشترك
ويكون الحضور والا[illegible] النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما احضار صورة المحسوس
في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر
ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون
الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ
الا في قوة واحدة هي الحس المشترك ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك
للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من
الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة
غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس
الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه

من الحواس

من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك
حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة
لما جاز ان يكون آلة الادراك جميع انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة الادراك معانيها ايضا
واما اثبات ذلك بانهم يدركون علاقة الشخص بمدركها بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو
النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بآلتها الخاصة
بها فلا يلزم كون محل الصورة والمعاني واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات
العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم
كالخيال للحس المشترك ووجه تغاير هاتين القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني
غير الحافظ للصور والكلام فيها يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة
للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها
بعضها عن بعض وتركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون الجص
له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة
له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة
له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا
الطعم وقس على هذا وتحقيق تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب
المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد تستعملها
العقل في مدركاتها بضم بعضها مع بعض وفصلها عنه وح يسمى مفكرة فالبطون الثلث للدماغ
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما من جرم
على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال
هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك من الحواس
فكيف مصادماته المؤدية الى الاختلال والله اعلم بحقيقة الحال

کل بستان دوش در بهر لیلی شغفته بود

جوهر این متی کیف ملک وضع

الفصل الخامس في الاعراض

وتنحصر اجناسها العالية في تسعة

اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف رحمه الله وذهب طايفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب جماعة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتنحصر الى المقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فانه قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلت المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وتخ لا انتقاض بجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق العوارض المقولة على ما تحتها بالسوية بل اطلاقها من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان يكون تمام ماهيات ما تحتها من الماهيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد منع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية وجاب بان المراد ههنا من كونها

عالية انه لا جنس فوقها لجواز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه الا عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحققها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم وان اقتضاها فالقسمة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فان كان غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان ينفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل او يحصل هو وان كان جوهرا لا يتحقق النسبة لدوامه الا العارض فهو الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحدة من المقولات التسع فبدأ بالكم لانها اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فتكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذات موضوعها فيها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداها فمتصل قار هو جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصل العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كانت بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها

یک نسیم از بهجت جانانه یافت خرم ... بدو بهرت بر عاشق ... سیه کرده جامه بکشف

کم اضافه یا فعل انفعال متی کم ... وضع

در باب ... [illegible]

بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس فى ذلك الاختصاص بالنسبة الى
الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الجزئي السطح والسطح الجزئي
للجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة
بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا
آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى
ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل
حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس
جزءا من الستة داخلا فيها خارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة
وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما
ان يكون قار الذات بان يجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان
والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض و
العمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة
وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم
المساواة يعني اذا انسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص و
الخاصة من الاعراض الغائية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان
يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة ... غيرهما من الاجسام والاعراض
انما يقبل القسمة بواسطتها والمراد بالقسمة هنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء
غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له

هو بيان بعد ان كان له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار
اذ عنده يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار
عند حصول الانقسام كالحركة يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان
وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم
المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد
بعضا آخر ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا
للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبداه الواحد
فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور
فيه قبول العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواصا ثلثا شاملة
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه
ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لانها
لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية
انه يمكن ان يجاب عنه بان المساوات واللامساوات مما يدركها الحس والكم
لا يناله الحس منفردا بل انما يناله مع المتكمنات الا واحدا ثم ان العقل يجتهد
في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس
مستغنيا عن التعريف فما كان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه و
لا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب الملخص كانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة
الانفكاكية يستحيل عروضها الكم المتصل ثم قال والاولى ان يقال في الكم ان قبول
الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم
المنفصل حاصل بالفعل واما اذا كان اريد بالقبول المعنى الاعم من ذلك اعني امكان فرض

ولا بقاء للمقدار مع ... [illegible]

يعني وبهذا المحسوس ...

شيء غير شيء فلا اختلاف في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض
المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول بالمعنى الاعم اقول لا يخفى ان محصل كلام
بعض الفاضلين ههنا ان القسمة بما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل
في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين بمعنى الانفكاكية والفرضية ليس
بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية
فلانا اذا نسبناها الى الكم المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان
يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض
لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة
لا بالفعل وهو ذو وجهين اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم
بالذات هو الاربعة من المقولات اعني العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم بالعرض
هو ماله ارتباط بالكم الذاتي فيتصف لاجل ذلك الارتباط به وهو اما محل الكم بالذات
كالجسم فانه محل المقادير والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون
الحال في الجسم او متعلق بالكم بالذات تعلقا ما او بمحله [illegible] المتعلقات معنى الاجزاء
عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في المدة
او في الشدة او في العدة وقالوا ان الزمان مع كونه كما متصلا بالذات كم منفصل
بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار
بقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين
فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما متقدم على اولهما والضمير في قوله فيهما
راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما
المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس
عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين

[illegible]

العارض والمعروض ولو بالشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط
ولا دليل على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى
خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كانت خاصة اضافية
للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد وكلاهما هو المشهور يعني ان
في حصول منافي الضدية للكم ولا دليل على انتفاء الضدية اي على ان الكم
لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم ولا دليل على ذلك اما بيان
حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض
فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء
مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض و
حصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم
شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع
سواء كان ذلك التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية
الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة
مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي
الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين
من العدد ولا بين مقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد
فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر
وكذا كل مقدارين هكذا ذكروا اقول فيه بحث اذ لم يثبت بعد ان احد
الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما
تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض
بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض

وايضا الكم المنفصل بعض انواعه عارض لبعض وهنا
اول ما فكلم الثلثة حيث ينزع والاثنين
واربعة قد سبق ان الاعداد
انما يتقوم بالوحدات

وانما قيد الموضوع بالقريب لان السطح
حال في الجسم الطبيعي بتوسط التعليمي
والخط ايضا حال فيه بتوسطهما
بواسطة السطح الا ان المعتبر في التضاد هو
الموضوع القريب

والعروضات ولا بد اعلى انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين
او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها لبعض وفي ايضا قوله فان كل موضوع القريب للجسم
التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه
مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء
التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم
لا على انتفاء التضاد بين انواع واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا
الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع
واحد تضادا اشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا
يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اذ يعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كما في محور الكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا
ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون
الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم المتصل يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم
التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة
فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة
والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته الى الايام والساعات
وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد
من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم
التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وبيانه
انه يتصور المقدار من حيث هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها
فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان

تلتفت

تلتفت الى شيء من المواد المعينة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا
قيل عليه انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان البرهان دال على تناهي
الابعاد في الخارج بل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص
للمتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية فيجب تناهيه ما حل فيها بل
نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد المتخيل
اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الغير المتناهي
امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد متخيل
غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو التخيل لا التعقل
كذا قيل اقول وفيه نظر لان مساوات الصورة لذي الصورة في المقدار
ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات
ومع ذلك لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحاصلة في القوة
متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه
كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن
السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت هذه
الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اي
الرياضية يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت
العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة
النفوس لانسها باليقينيات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم متيقنة
منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع من الاعتبار اي
هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما
يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط
لا شيء بخلاف الخط والسطح فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء

ولا يمكن ان يوخذ بشرط لا شي فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا
عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد
العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن
الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها
امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون
للمتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل الخط لانه لا يمكن ان
يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي وعمقي
ايضا فيكون للمتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح
لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد
العمقي بالمرة بل لا بد بعد ممتد في جهتين له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح
يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله
ايضا ويشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد ثبت انفا انه يمكن
تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه
وبهذا القائل ايضا قد صرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل منها
يبطل عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة
الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يبطل عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد ارادة ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا
عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل
العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال في جواب ما هو عند السوال عن
هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والعدد فيكون هذه
الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقع في جواب ما هو
عند السوال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان

واما ما ذكر في تعريفات هذه الامور عما يخالف معنى الجوهرية فجاز ان يكون من قبيل الخلل
التي لو نبه عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم
التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية الشخصية فان الشمعة الشخصية بعينها قد يتبدل
مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات
الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تتساوى جميع الخطوط الخارجة
منها الى السطح واذا كعبت كان لها مقدار مخصوص على غير ذلك النسق واذا طولت تفاوت
مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة الشخصية باقية بعينها في هذه الحالات كلها
ما لم يطرا عليها انفصال وذلك التبدل ليس معدوما فقط ولا متعلقا بظاهر الشمعة كالشكل
بل باطنها جميعا وليس جزءا والا لكان جزء منها ويتبدل تشخصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت بوجوده وعرضيته
والاعتراض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه
الاشكال المختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظاهر الشمعة فقط بل يتعلق بباطنها
ايضا فالتبدل ليس مقصورا على السطوح والاشكال الحاصل ان الابعاد الثلث اعني الطول
والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها
الجسم التعليمي اقول ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بتعينه تعيين مساحته
والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن لا تبدل اذا اشتبت بالتخلخل
والتكاثف لا يتجه هذه المناقشة مجال واعترض عليه ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال به فتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذه الدلايل
عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم
بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح
الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت السطوح العشرين

والخطوط الثلثة وجسم الطبيعي بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح
فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات
الجسم لان اثباته للجسم مفتقر الى البرهان ولهذا امكن توهمه ان يتصور واجبا
غير متناه وما يكون اثباته لشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم
بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت لشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون
مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل
لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل وقطع
النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه
بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقومه بالبرهان اولا يرى انهم
استدلوا على تجرد النفس الناطقة مع انهم زعموا ان التجرد جنس لها واعتذروا
عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود
واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة
الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون
عرضا قائما به واعترض بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم
الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد استدل
تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض
فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل ان يكون
جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل
المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار يفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في التقوم الى العرض عرض

واما

واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض
والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء
فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير وقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضية
اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح و
الخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر غير مرتب
فان قوله والتبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى البرهان
يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض يتعلق بالزمان
والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع
من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا
في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام
مع نوع من الاضافة وبهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي
بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف تتميز بها ماله الاطراف
اعني الجسم والجسم ذو وضع فلا بد ان يتميز ذو وضع اعني الاطراف يكون ذوات
اوضاع لامتناع ان يتميز ذو وضع عما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات
اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام
قد يشار اليها تبعا لمحالها كالاشارة الى [illegible] بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون
الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد
هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح فاذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد
هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد
هناك شيء لا امتداد له في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين الذين
لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بطولهما
طولا وعرضا فلا بد ان يلاقي كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي
الموجودين بمعدوم بل هو جزء منقسم في الطول والعرض وهو ذو دون

العمق فلا يلزم امتناع تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انه لا مثلا قابل
عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين
واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف
بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي عرض للسطح بالاضافة الى
الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة
بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند
تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر فيلزم
التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا
عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير التلاقي بالاسر وان انقسام عرضا
على تقدير التلاقي لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم
التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور
معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بان لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق
لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة
له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة الطول والعرض
لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع
في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم و
الصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو
بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل
والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي عبارة عن عدم تلك
من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي
يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا

الواحدة فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك القطع بان حركة زيد غير حركة
عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته في هذا الموضع غير حركته من موضع
آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة
الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكنه لا خفاء في ان وحدة ما فيه اي وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه
وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وبهذا
معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة
الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة
الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة فان حركة زيد في زمان معين لا تكون
الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان
ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار
ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يقع على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل
والتسخن في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة لها في كون الحركة واحدة
شخصية فان المتحرك يجوز ان يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تمايز في تلك الحركة بوجب التشخص
فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر ولا اجزاء
فيها بالفعل ولا انفصال بسبب اختلاف الاستناد والابرات للحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك
... الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا
... اثر عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل و
... تحصيل وان كان غيره فقد تعدد الاثرات
... ابرات وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
... الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
... الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي
... الواقع بذلك ولا يتصور حركة واحدة

بالشخص واقعة بحركتين اقول دفع انفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل
هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
لما قررنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انه اذا اريد بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك
آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا يشك انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين
لا كل واحد منها ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل
واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بلا اشتباه فالصواب
ان يعلل بهذا الحكم بانه يجوز ان يكون الشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها
من مبدء الى منتهى معينين في زمان معين لا تختلف حركته بان يكون
ذلك القاسر زيدا او عمرا او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والحق ذكروا ان
الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز تواردعلتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل التبادل ومن يمنع فلعله
معجبه انه يجوز تواردهما على سبيل الاجتماع فليراجع من اراد الاطلاع
عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك اذ جسم فلا تضاد فيه بالذات
ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة جسم
من العلو الى السفل وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى
الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد
المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة
القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة ...
صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان ...
التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل ...
فكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور ...
لان الصعود والهبوط متضادان ...
عند اتحاد الطريق اقول هذا قيل وفيه ...
علل متعددة تحقق بهذا ...
في صورة بعينها ما يدل على ... لا يداعا

العلو ... والبارد مثل النار والماء ...
يكون واحدا مع تضاد ...

ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وبين انها انما تعرض الكم
المتصل بسببه وبها اعتبار بانه لانه يوصف بها الامور التي لا تتحقق بها في الاعيان
والثاني من الاعراض النسبية الكيف وبين انه يقبل وعدمه مختصة جملتها بالاجتماع
لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها
جنس وفصل ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظهر
للكيف خاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض
النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة
لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من بعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم و
الاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة
ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الكيف
دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى الزيادة
قيد الاولية كما فعل بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكنه ليس بهذا اقتضاء اوليا بل بواسطة لان قولهم
يغني عنه فما ذكره رسما للكيف يقبل وعدمه كل منهما غير مختص به ويكون
جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكر وجوها احدها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة
بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او
كمال وهو الكيفيات النفسانية فيتوجه قلت ان الكمال الخارج من القسمة
هو الكيفية النفسانية ولم يتبين ذكر الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص
بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا

جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية ما ثبت انا لم نجد
فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه اولاً فنقول ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس
وذكر ان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق
بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا و
الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو
الكيفية الاستعدادية والثاني هو الكيفية المحسوسة فيتوجه ان قلت ان الاخير
اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هي بتمامها الفعل دون الاستعداد
ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدا الكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعاليات واما انفعالات لكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها و
لكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعالات العناصر فالخصوص
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان
النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكون
الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم
بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها الا عرضيا
ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات
الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب
التسمية بالانفعاليات لكنهم لما حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الكلم
شيء واطلق الباقي عليها تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وقد
مغايرة للاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة
للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي فزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة
الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف

ذهب جمع من الاوائل الى ان الكيفيات نفس الاشكال

منفرقة

مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات
يكون غليظ الاطراف عديم النفاذ في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال
في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ
فيه هو الحريف والجزء الذي يقل فيه التقطيع هو الحلو وكذا الكلام في الالوان
فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه
شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من
الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقالت جماعة من المتكلمين ليس
في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة
النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه
الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاشتغال بالاستدلال على الضروري عبث لكن لما نفى
ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة انما تدرك باللمس
في الجلد والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة
لها وانما قيدنا الملموس بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة
بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمجرد الملموسة
فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف
الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس المحسوس هو تلك الهيئات فقط
لا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مغيرا لآلة الحس البصر اثرا ولآلة
اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الاشكال وما ذكرتم
من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست
نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة
والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجية وقد يرد هذا الجواب بمنع بطلان اللازم و
على تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات الخارجية لا ثبوتها فيها والثاني

قوله احدهما ان الاشكال [illegible] مخصوص [illegible] الحرارة والبرودة وذلك [illegible] والاثر الحس اثرا [illegible] الحرارة والبرودة [illegible]

ويمكن ان يجاب [illegible] الاولي [illegible] ويرجع [illegible] منه [illegible]

الاجسام ٣

الثاني لابطال قول القدماء بحوان بهذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح
والطراوح واذا ابها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان
اراد بالتضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان
اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره
ان لا يكون الاشكال كيفيات في الاطراف فجاز ان يكون كيفيات بين الاوساط
والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات
فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لانه ذكر انما يدل على تغاير جنس
الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة
بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا احتمال فيها بان يحمل
ان يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس بعين ما يحمل شيء على هذه
الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات
فهو ان الاشكال علمية وهذه الكيفيات ليست علمية كما ذكرنا في الوجه الاول
واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة
والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني واعلم ان هذه الكيفيات المحسوسة
مغايرة للمزاج لعلها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط
والمزاج لا يحصل بدون الكيفية فتكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام
مغاير للخاص في اما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج
الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا الذي يستحر بالقياس الى البرودة
ويستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون
كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات المحسوسات للملموسات اوائل المحسوسات
لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان من هذه
القوة اللامسة يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان من هذه القوة وقد يخلو من سائر

الحواس

الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد للحاسة
البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان انما هو بالاعتدال المزاجي فلا بد له من الاحتراز عن
الكيفيات المفسدة اياه في تركيبها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة
في جميع اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو عن هذه القوة واما سائر المشاعر
فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية
قد تخلو من الكيفيات المبصرة والمذوقة والمسموعة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفية المبصرة والا لا تنفعل الحاسة بكيفيته فلا بد ان يكون كيفية الجسم الآخر
على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاط
شيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن
الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب
وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من
خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وكذا السمع يتوقف على توسط جسم
يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم
يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات
الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان للملموسات اوائل
المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا
وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة و
الجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل
من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع
عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة
والبرودة من اظهر المحسوسات فتستغنيان عن التعريف فما ذكره من خواصهما لم يقصدوا
بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما وقالوا من شأن الحرارة افادة الميل

حاصل هذا الجواب بحسب الظاهر ان ذلك انما يرد على من يجعلها
من الكيف واما من يجعلهما من الوضع فلا يرد عليه
ويمكن ان يقال انهما من مقولة الوضع عند بعضهم
وقد يعبر بهما عن الاستواء وضع الاجزاء والا استواء
ومن الكيف عند بعضهم وقد يعبر بهما عن كيفيتين
تابعتين للاستواء واللااستواء فانه ان اريد بهما
المعنى الاول فتقولهما ليسا مما نحن فيه وان اريد
المعنى الثاني فكونهما ملموستين بالذات غير مسلم وهل هذا
الا من باب الالتباس احد المعنيين بالآخر

بواسطة التسخين در

للصعود بواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة
بحسب اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من
الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض
لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه
ثم الالطف فمن الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء فربما لم تبق الحرارة فقط
تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي
منها تركيب ذلك المركب ثم يحصل عند تفرقها تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضي تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة
الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد
زوال المانع الذي هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى المعدات
فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان المركب الذي لا يكون بسايط شديدة الالتيام
اما الذي يكون بسايط شديدة الالتيام فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف
فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول اذا اثرت الحرارة فيه حدث حركة
دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان الالتيام بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث حركة دورية
وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية ويستصحب الكثيف كالنوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص
او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث تجرد
سحوق واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يعرفها اصحاب الاكسير من الاستقطار
على ما يلي اشتعالها كالكبريت والزرنيخ والا ذكر قبل من حل الطلق استغني
عن الحلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات

بناء

كون ٢

بناء على المانع لا ينافي نسبة الافعال الخاصة بها اليها لانه انما يكون عند تحقق
الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة مختلفة بحسب
اختلاف القوابل ومما ذكر من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات
انما هي اذا اثرت في المركب واما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه على ما يقتضيه الحرارة
من الخفة الى الفوق فيختلط ويتفرق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه
ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة
بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء
اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب
تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب
انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة
بالذات ولا شيء من العدم كذلك اتفاقا بل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان
اخر مخالفة للكيفية الحقيقية الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة
في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تابش مسامتة
الشمس للرأس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة
الموجودة في بدن الحيوانات التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب بعد الدفع والهضم
وغير ذلك والاكثر ينسب اليها كذا ثبت البدن وافلاطون يسميها النار الالهية
وقد يسمى بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها
حرارة النار العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر
اجزاء العناصر وحصل منها مركب فكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا
واعتدالا وقواما ولا يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة
الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال الذي ينفي المركب معها فجعل

فيحصل بسببه تركيب الجزء الناري للمركب الاعتدالي والقوام الذاتي
يليق حصوله بها بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شانه ونعته ما ذكر
هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة
كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق الجسم المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره عما يفيده المركب من
الانفعال الحاصل بالطبخ والنضج وعلى هذا لما تقدم وتبين ان الحرارة الغريزية
والحرارة الغريبة ليس ماهيتها بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون
الغريبة ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب
والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عنه كذلك بفعل فعل الغريزية والغريزية
بفعل فعل الغريبة وقد ذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع و
الحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب الفيضان
عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء قال الحرارة التي
يقبلها البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من
جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب ما يناسب
الجرم السماوي الذي ينبعث عنه وحدة يعني انه اذا امتزجت العناصر انكسرت
سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبواسطتها يناسب البسائط السماوية
فتفاض عليه عنده بها حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول
علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي فلذلك الحرارة تتبعها الحيوة
التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة
بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلث الاول ان حرارة الشمس تسود وجه
القصار وتبيض وجه القصار وتبيض وجه القماش وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار عندنا اذا تفقد على الفواكه بجففها واما تلك فاذا
استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة

على

على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر
في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل
على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس
الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت
القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشبان ازدادت
الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية يفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة
والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة به ليل ان بدن الميت بعدم ما كان يحس
به من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج ليلا يوان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من الخارج وتحقيق
ذلك ان العفونة حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء
الرطبة الى الانفصال بتحليل ما يلقاه من الاجزاء الهوائية بحركتها الى اللطيفة النارية فتزيد
بذلك ويستولي تسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ثانيا منفصلة لطيفها من كثيفها فينحل المزاج
اما الى بسايطه الاول فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولي عليها العفونة لما انفصلت
الرطوبة او الجودة للمزاج فلا تحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان تستولي على
رطوبة البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل هي موجودة
في النبات ايضا لانها لا تتعفن العنب في شجرتها كما تتعفن اذا قطعت منها بل تطبخ فيه
النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في لمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان
اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما توهم بل ليس
مفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة ولا انها جنس تحته انواع اربعة
والمفهوم من عبارة ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر
ولا اعرف له وجها غير انه يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي
لم يدركها باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر

والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان اخر
مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية
الفايضة من الكواكب والحادثة من الحركة فمن غاية التمحل اذ الاقرب تخصيصه بالكيفية المحسوسة
من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا كثرة في ان للماء رطب وله وصفان احدهما
سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار
الوصف الاول فقال كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي
ان يكون النار رطبة لغاية لكونها الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على
معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر من
الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها التشكل
فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء
رطبا بل ارطب من الماء وانه خلاف لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس
افاده استمساكا عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب
بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكون عدم
زعمهم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذكر انما يلزم ان لو كانت
الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها حاجز
ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في
الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء
ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا في
جرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوا
باعتبار الوصف الثاني فقال كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة
انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون

العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد
من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون
ما هو اشد او ادوم في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم
اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب في
ليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة
الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بهذا التفسير لو سلم انها
وجودية فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بهذا التفسير فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء
دائما محسوسا وكان يجب ان لا ينكر الجمهور وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي
بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرنا بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقال ابن سينا في فصل
الاسطقسات من الشفاء الاولى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله
اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يتولها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة
عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء ومما اشتهر من
ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق
البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر او
مترسل في الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا بترطيب مبتلا بل منتقعا
واليبوسة بالعكس من انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما
مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرق بسهولة
وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وعدم السيلان بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله
فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظهر من ان الكيفيات

الملموسة ولنا كذكر الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء
في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها
فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان
اللين هو الذي يتغير وذلك انما يتم باستنزال الاول الحركة الحاصلة في سطحه الى داخل
شكل التغير لمقارنة لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا للقبول لذلك
الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك
واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدم
التأثر الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة
وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ وكذا في الرياح القوية مقاوم
بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة و
الثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة فكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها
في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين
احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شأن الماء فانه يطفو على الارض ويرسب
في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال باعتبارين احدهما كيفية
يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى
المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا شأن الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار

والصلب فيه اسمان ح

سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون
مسافة مكان النار والهواء اعظم من مسافة مكان الماء والارض وذلك معلوم
من هذا على ان ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكان الماء والارض اعظم من مسافة مكان النار و
الهواء وانه تناقض وتبيين ذلك انه ان فرض جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك القمر ثم
خلي وطبعه تحرك الى ان يصل محدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكان
النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها
تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكان الماء والارض صح ما ذكر في الثقيل الاضافي تحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم
ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يصل مقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكان الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض
ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا
تلك المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكان النار والهواء صح ما ذكر من ان
الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل
في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث تماس مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان
يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت من مسافة امكنة النار والهواء والماء
واذا فرضناها بحيث يكون مركزها مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان
يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت من مسافة مكان الارض والماء وظاهر ان
المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر
الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء
ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه واما اعتبرنا ثقل الماء
بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان

مقعرها ح

في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة
الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار
احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلاً والآخر بالقياس الى الاول خفيفاً اقول
مدار هذا الجواب على ان تحت ثلاثة عناصر اعظم من تحت عنصر بل تحت عنصرين
اعظم من تحت عنصر واحد لان تحت الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف فكان تحت الهواء مشترك بينهما
في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وفيه تكلم على ما بين هذا
بل قد يسبق الى الوهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالتحت ما بين
سطحي المحدب والمقعر في الجو فيه بين المحيط والمركز في الصميم ولو سلمنا ذلك
منه لم يصح والجواب الذي لا اتقطع ان كان ينبغي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء
بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خلية وطبعها فانها حينئذ يتحرك الى ان يماس
مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر تخن النار والهواء والماء ويبقى من
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث
يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها يتحرك الى ان
يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر تخن كرة الهواء وتخن كرة الماء
ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار تخن
كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض
وينتظم الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ذكره من ان
في كل عنصر من الماء والهواء مع بساطتها حصة من الخفة وحصة من الثقل مع
وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين
وكذا لا يمكن ان يكون مبدأ حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز
الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه يلزم ان العنصر الثقيل المضاف

اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون الطلب بطبعه وباعثه في
تحت غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل عن المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد
المحيط لا يتحرك عنه بالطبع ويلزم ان يكون الخفيف المطلق اذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقاً
يطلب المركز والخفيف مطلقاً يطلب المحيط لكن الطلب في المطلق من كل
منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
ويأخذ المركز والمحيط ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكره في الثقل الاضافي
بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار
خلياً وطبعها تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعاً فيلزم ان يكون
الهواء ثقيلاً مضافاً وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكره في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت
النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفاً مضافاً وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرتم
لا يصح في تعريف الثقل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة
الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف
المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانان هما الطبيعي
ومقصدا هما الاصلي لكن انهما بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا نعلم
بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل و
الخفيف المطلقين والتوضيح في ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور
في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج من مكانه
الطبيعي الى غاية الخروج وكمال الخروج انما يتصور بقدر تخن ثلثة عناصر اعني
النار والهواء والماء وذلك بان نفرض مقعرها الى الذي كان مماساً لمحدب الارض
مماساً لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك قد خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط
الى المركز حركة لا يبلغ المركز لكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما متى يصل الى مكانه

الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف للمضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد من المحيط كل البعد ولا يتصور في تلك الاجسام بان يفرض
بفرض حركة الهام على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر
كرة النار فلا يلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة
التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه الميل طبيعي وقسري ونفساني
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه
المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي
وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره
فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني
لانه ان حدث في محل العقوة في زمان بسبب امر خارج عن ذلك المحل فهو
قسري كميل السهم المرمي وان كان حادثة فيه لا بسبب خارج فاما ان يكون مع قصد
وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على نهج واحد كميل الحجر
الساكن في الجو او اقتضته على انحاء مختلفة كميل النبات الى التنمية والتزايد فالمراد
بالطبيعة ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومن جعل قسيم الطبيعي اعني
ما لا يكون على نهج واحد لاختصاصه بذوات الانفس فانه يختلف على حسب اقتضاء
النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا وخص الطبيعي بما يصدر عنه
الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اذ هو سبب
يقتضي اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر
من الثابت متغير بيانه ان للميل ما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب
على السوية فيمتنع ان يصدر عنه لذاته شيء من تلك المراتب لانبساط امر ذي مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف ايضا لتعين كل واحد من هذه المراتب

معينة

معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة
جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته مرتبة بل اشتداد ملاحية تلك المرتبة
من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة
الطبيعة الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجية كقوة الطبيعة مثلا و
ضعفها واما خارجية كرقة المعاوق المخروق وغلظه واجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة
الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل
ليس القصد مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا ننكر في انه له دخلا في وجود
الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر
بل القصد منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اي الكلام في انه لا يصلح
لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة
الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه علة مقتضية للحركة فانه من احس
بالميل حالة السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد بمعنى ان الميلين
المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين
ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر
عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن
السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين
ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل واما اذا كانا الى جهتين
مختلفين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان
مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث
لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقدان شرط او وجود مانع فيجوز
ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة

بل لانه هناك امر آخر هو متوسط بينهما فانه قيل يجي
انه يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر

الجسم الى جهتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم
الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات لحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل اقول فيه
لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر
كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات لحركتين مختلفتين ومنشاء الاشتباه
اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع
حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية
والمراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانتا الى جهتين متقابلتين كان
بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في
قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة ولما
القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية بهذا
اقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانها
يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك قسري وميلا
الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة
الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار
الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لما مر لاتحاده
بالفرض ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل
اعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا تحتاج الى طبيعة
الكبرى اقول لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركة ابطأ واستدل
بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت
في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك
للمعاوق نفس المدافعة لانها غير موجودة في تلك الحلقة وتلك الحالة اصلا وليس ذلك
قوة الجاذب لانه لم يفعل في المجذوب فعلا لم يحصل فيه قوة عايقة لفعل الآخر
ثم اذا قطعنا الحلقة

فاذن

فاذن قد فعل في كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما
بحيث لو خلي عن المعاوق لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته وما اقتضتها الا بما
الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس
الطبيعة لانها تحركها نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة
جذب الجاذب ولو لا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه بيان ذلك ان الجسم
القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا
تقرير البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم
ذي العايق وحركة الجسم العديم العايق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما
متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة
تامة في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ويتبين انه يقطعها في زمان
اطول ولنكن جسما ثالثا فيه ميل اضعف من ذلك الميل المفروض ولا نسبة الميل المفروض
او لا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض ولا يكون في زمان قبل زمان
عديم المعاوق تحركه بالقسر مثل مسافة فتساوى حركتا مقسوين ذي عايق وغير ذي
عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بالامر به عليه
من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين يعني عند
المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة
ويكون له بحسب كل جهة اعتماد يتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل
يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل
وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس
الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل
ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد اللازم اعتماد الثقيل في جهة السفل
اعتماد الخفيف في جهة العلو والاعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين

لازم وهو اعتماد

للمذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل يقتضي
الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل والامتناع
حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقراً الى محل ولامتناع حلول عرض في
محلين كان الاعتماد مفتقراً الى محل لا غير وهو مقابلة لما يعني ان الاعتماد
بحدث واحد وينتهي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا بحسب قدرتنا ويتولد
منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد
يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة
وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه
ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة من الاعتماد
بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد
بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالام فانه
يتولد عن الاعتماد لكن لا من ذاته بل من التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون
والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقاً يعني سواء كانت اولا وبالذات وثانياً
وبالعرض منها اوايل المبصرات قال الامام التي يدركها البصر مطلقاً هي الضوء واللون
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة
والسكون والخشونة والملاسة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
الاختلاف وهذا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش
كالكتابة وغيرها داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلة
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل
والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك
بالبصر اولاً وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وبهذا اعني المبصر بالذات
عند الجمهور هو الذي عدّ من الكيفيات المحسوسة دون [illegible] وقد تحققت

فيما سبق

٨٨

فيما سبق معنى المبصر اولاً وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم
من ذهب فزعم ان المعقول من المبصر اولاً وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون
يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصراً اولاً
ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض
والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى
ولا وجود للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان
اصلاً والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة
جداً كما في الثلج فمن زبد الماء فانها مركبات من اجزاء مائية متصغرة جداً وليس
بينها تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل انما تخللت تلك الاجزاء هواء واشعة
فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض
ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس
اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير بدون ذلك
الشعاع كان له لون بياض فاذا اشتد الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يختلط
لعدم التفرقة بين الشيء وشبهه ونحكم بانه بياض فالامر المحسوس في هاهنا
في الثلج الا انه ليس بياضاً فيكون البياض فيهما متخيلاً
كما في الزجاج الدقيق ناعماً بل بهذا اولى من الثلج فمن زبد الماء لعدم تحقق
البياض فيه والجزازات ضعيفة يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج
فمن زبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج
الدقيق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها
فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك
الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث مزاج
فيه اذ لا يتخيل فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونها

والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي
الالوان تتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب
السواد لانه يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ
في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء
في السطوح فتبقى السطوح مظلمة فتتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من
نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا
البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون
عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ
بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي منهما والتخيل لا يزول بزوال السبب الاول
ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
العرو عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والحق
بل انها كيفيات محققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا ننكر ان اختلاط
... بالشف سبب لظهور البياض ولكننا ندعي ان البياض قد يحدث من غير
... فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا
وهوائية بل اخرجت الهواء عنه ولهذا صار اثقل وكذا في الدواء المسمى بلبن العذراء
فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى تحلل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الشفاف
ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد
ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الانعقاد فليس
ابيضاضه لانه تشقق فتفرقت اجزاؤه ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض
لكنه لا يجف الا بعده وكذا في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل
مع ان تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول

البياض

البياض من غير اختلاط الهواء للشف بالشفاف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه
من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة
الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على
اختلاف تركيب هذه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا
مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن الا تركيب السواد والبياض الا على طريق
واحد ولم يقع الاختلاف الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة
ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف المظلم في
السواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من
الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان
سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر
منه في دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان ... نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا
كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفي اللون
السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع
واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد
والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد
والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على
صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه
لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض
اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله
عنه في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان الجسم في غاية البياض ان كان
الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو

البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم
عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منهما لم يجتمع مع الآخر واما الثاني
فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط
بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقائهما على صرافتهما التي كانت ثابتة لهما عند
الحس حالة الانفراد انتفاؤهما في نفسهما بل جاز ان يكونا موجودين معا بتركيب منهما لون
آخر متوسط بينهما ويكون المدرك للحس ذلك اللون المركب منهما لا كل واحد منهما او احدهما
وتوقف اللون على الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط
رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن
الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته
وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار
فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا فتعين بان عدم
الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا
جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف
ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض
اشد فيحصل للبياض مراتب متفاوتة في الشدة والضعف مختلفة بالماهية يوجد كل
منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحصل
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت
مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا المحسوس مع مرتبة لذكره ولم نقل نعلم
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند
انتفائها ليس لاشتراطها بل لامر آخر مجهول وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير
مشروطة بشيء من مراتب الضوء فتوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها

الا ان

الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور بحسب
مراتب الضوء فان اللون كلما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء
فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي
الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا
ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون
مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح
وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن
اذا تأملت في ذلك تاملا شافيا تميز الضوء عن اللون فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد
والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون
بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا
بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لاحتمال ان يراد بالمشروطية التوقف معا
وان اريد المعية او اللازم فهو غير صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون
كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي اللون والضوء متغايران حسا اي
المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع
عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ثابت بنفسه عند الحس
والآخر ثابت بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا
على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد فظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة و
المتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم
ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدل على بطلانه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة
ولا يرى ضوءه في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في

ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالنسبة عند الحس

دليل آخر على ان التفاوت ليس الا في الانجلاء ومدار الدليل الاول على عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني ومدار الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء فيتوهم من مقارنة اللون ضوءا اشد شدة ذلك اللون في نفسه

في ضوء القمر فان القمر يضيء ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما ليس
الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل يظهر قدرا من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا انقوى بنور السراج ونظر الى
اللامع لم ير له لمعانا لزوال الضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر
ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان من الالوان ما ليس
الاخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره و
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات
لكنا مع ذلك نعلم ان الضوء كيفية وجودية زائدة على اللون وظهوره لان
البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفين الماهية
في ظهورهما عند الحس والمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء
اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينات نوعا ان كلا من اللون والضوء قابل
للشدة والضعف ويكون الاشد منه مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينات
نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد و
الاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان
السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما
بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في
امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون
الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عما بينهما
لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد و
استدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السوية
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند

القابل للشدة والضعف

تحقق

٩١

تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها
متقدم عليها ذهنا وخارجا فلا يكون للماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى
او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية
الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة
على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه
جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتحقق
بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي
بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات
في هذه الامور الانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه بما ذكر
هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق به التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان تشكيك الكل على السوية وان
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية
التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم
يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم
العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما خارج فلا تفاوت لانه ما هو مفهوم
العارض فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت
ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض
فيهما على السواء اجيب بانه داخل في مفهوم المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في
ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في العارض تساويه في جميع المعروضات
ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية فانه
كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات

مهية العارض ولا في

نعم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون
النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا
عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس في توجيه المنع ان الامر ان القدر
الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك
الزيادة من جنس الماهية واذا تحققت ذلك فلا يبعد ان يكون داخلا في ماهية المعروض حتى لو
فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العرض
يكون من جنس العارض وزيادة فيه فان للخصوصية التي في نور الشمس وبياض
الثلج وحرارة النار بسبب الزيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في
الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في
المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت
شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان
لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هاهنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وان الاطول اكمل والاقصر انقص لان
الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى
التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاخذ
وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل
المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه
داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل ايضا بان السواد الذي في محل على حد
من الشدة والضعف يوجد مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية
مخالفا للكلي الاخر وضعف بجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في الماهية

ان ما ذكرنا ظهر اعتبار المبحث الاول
ما به التفاوت في الماهية المعروض لعنو
لا فائدة فيه حتى لو فرضنا

ولو كان

ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء
اجسام صغار ينفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض متحركة بتبعية
المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وينبع المضيء في الانتقال
من مكان الى آخر كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما
يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في مقابل
المضيء ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معدة لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما
في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي
يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط
المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور رؤيته فيها ذكروا اما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا
زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن
انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابل المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان
المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء
الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في موضع آخر على حسب
المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا المذهب وجهان الاول انه
لو كان جسما والاجسام في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به
وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك
فانه المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار

بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف فقد اعترض عليه بان الحائل
بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما
اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا
ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان
الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس عما وراءه او لاجزاء ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا
اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لانه يجمع
الجميع الروح الباصرة على ما يتبين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية بعض ما
الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست
بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد
ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة
وحركة الضوء من السماء الرابع الى وجه الارض في آن مما لا يعقل وايضا ان الضوء
اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا نحكم
انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد فلا وجه او بعد السد وهو غير ممكن
لان المفروض ان لا منفذ ههنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم
ان يكون حصول الجسم بين جسمين متقدمين لا احدهما ما انعدم ح عرض لهما الا
وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدوم حصول مثله
في الجسم المقابل للمحل وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما
للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر
ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا
اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء كضوء جرم القمر
وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره

كضوء

الطاعنون في السن

كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب في الضوء الثاني انه كان
حاصلا من مقابلة الهواء المضيء بغير طلقه والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء
عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا
لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما
انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع
من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما
وقد يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف
في الغار او يقال العائق من الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي
ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي
لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون
محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الحائل مانعا عن الابصار لا فيما اذا كان
مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة
اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس
هناك امر محسوس بل الامر انا اذا غمضنا العين كان حالنا كحالنا اذا فتحناها في الظلمة
الشديدة ولا يحصل لنا الامر في التغميض شيئا فيحس بل لنا في هذه الحالة الاخرى
شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا
تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي
الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات
المحسوسة الاصوات وهي كيفية يحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع
الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة

والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدام بعد صدام مع سكون
بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا
انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و
الالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الدورانات لا تفيد الا
الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام لما وجوه
فلانه يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما
يدل على عدم الصوت بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا
ايض واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي الحاصل من القرائن
يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما
ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او القالع الى جهتين وينقاد
لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
يتصادم الامواج ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك
الصوت ولا ينفذ فيه كالحجر الملقى في وسط الماء فيل وانما لم يجعلوهما سببين
للصوت ابتداء حتى يكون التموج ووصوله الى السامعة سببا للاحساس
لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان
فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني وفيه ذكرنا ان التموج ان كان
آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع
والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا
محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان
يكون الزماني موجودا في الان في الخارج متعلق بقوله الحاصل يعني من

الكيفيات

الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء
الخارج عن الصماخ ايض لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم
بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ
حدث فيه اي في ذلك الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج بوجه ما
عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يكن الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحدّه
من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهته خارج الصماخ و
اللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او
اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء
المتموج يجيء منها الينا وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول
لما ادركت الجهة اذ على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه
اليمين فيجيء الصوت من يمينه فيسمع باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع
بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف من اليمنى ولو صح الثاني
لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي
والقريب الضعيف ولم يفرق بين المتساويين في القرب والبعد المختلفين
في القوة والضعف انها مختلفات في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم
يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصوله حاملا الى الصماخ لان التميز بين
الجهات والقريب والبعيد في الاصوات انما يكون اذا ادركنا الاصوات في
اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء
المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما تقرر واستقصى في مبحث السمع
قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع
الهواء المتموج لتجويف الصماخ والذي يصل من الابعد في زمان اطول لكن
بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور

بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد و
بتتبع ما بقي منه في الهواء الذي يعول المسافة التي منها ورد كما ان الصماخ قال ولولا
انا عند غفلتنا يرد علينا بهواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل
الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبداء ورود فان كان قد بقي منه شيء موجودا
ادركناه الى حيث ينقطع وينتهي ونحن بدرك الوارد ومورده وما بقي منه من جهته
وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة
اثر بتتبعنا على المبداء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق بين البعد بين
البعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين الرعد التي يقرب الينا ونفرق فيما بين
كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا فرسخ وبعد الآخر ميل قال الامام هذا
منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه بهب ان السامع يتتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها
غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا
في تلك الجهة مدركا من حيث انه من تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وبهذا القدر
المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهات
اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم
تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة
او شم الرائحة في جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات
ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت
غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني
منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان
الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية
حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما

دفعة

اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينهما وهما محالان قطعا اي
ترتيب معين وهو الترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان ملاقيهم في زيد مثلا
ابتداء على بيان الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها اي البقاء
على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف لعينه اجزاء للصوت بل هي من عوارضه
المقارنة اذ قد يوجد من صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف
عدم بقاء اجزاء الصوت وقد يجاب عن هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف
بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على انه من كان قريبا
من الصوت يصل اليه ما فيه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من
كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل
مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه
تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء
المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يرد
بذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك
صوت آخر مماثل هو الصداء وتعرض له كيفية يمتاز بسببها عشبا
من قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل في الحدة والثقل تميزا في
المسموع والحرف من تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذكر الصوت عرض عنه
بعض في مجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد
المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز
صوت عن صوت تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل مرة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل
به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف
مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانه قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا
ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان

تميزاً في السمع دون الاخيرين نظراً وتأملاً اما مصوتة وصامتة الحروف اما مصوتة
وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من
اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون
ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما
عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة التي
عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او
ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او متخالف بالذات او بالعرض بعض الحروف
اما متماثل لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون
كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات
والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
او متحركتين متماثلتين بحركتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان
احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها
فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام
باقسامه فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما وهو مهمل و
موضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبرا وانشاء باقسامه و
غير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل
كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف و
نفسي وهو المعنى القايم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي
مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا
ذلك ووافقهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة

الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة وانتفائها بين طرفي الخبر والثالث
ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه
والثاني ارادة او كراهة قايمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة
والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام
الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسانيا
ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر
فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام
هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول و
حصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة
يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قايمة بنفس المتكلم ومغايرة
للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا
وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به
ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك
يمكن ان يوجه في النهي استدلالا واعتراضا فهو المعنى النفسي الذي في النهي
هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده وصورتي الاختبار و
الاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل
ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك المدلول الخبري اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها
المطعومات القسمة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة
طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لابد له من فاعل

بين الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما وفي قابل هو الكثيف او اللطيف
او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت
في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة
وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني
ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل
منه شيء يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها
احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض
عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا
المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان يكون واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة
فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة وايضا
الخيار والقرع والحنطة النية تختص كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة
المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا
واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كالسماق
يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا
الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم
التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد
غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاو خالية عن الدلائل الا ان بعض
المحققين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات ربما وقعت لبعض

في اقسام الفاعل

المسيخ من الرجال الذي لا ملاحة له ومن اللحم الذي لا طعم له وقد مسخ طعمه كذا في صحاح

في مهذب

النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي
تحركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا تكاد التفريق
حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة
فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم
وابعدها عن الملائمة ولو عرض ملايمتها لبعض الاجسام كان ذلك لسبب من الاعتدال
لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع اجزاء الحرارة وتفرقه تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية
البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون في
عدم الملائمة دون ما ذكرنا اولا وهي الحرافة اذ تفرقه تفريقا صغيرا لكنها يكون تاما
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها عن النفوذ فيه فتنفذ في
اجزائه فتضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد
ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة
وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة
لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف
فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة تكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان للملوحة كيفية متوسطة
بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون
طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل
انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد وخلط بالماء وطبخ حصل
الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية
قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة
باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت مرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح

ويصير المياه ملحًا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيرها كرماد يطبخ
في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحًا او يبرد حتى ينعقد ملحًا او يترك
حتى ينعقد ملحًا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شأن
التكثيف القبض لا الالتئام الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة
التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من
الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة
على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة
لانه يتضاعف التكثيف بسبب ان الكثيف يمنع البرودة من النفوذ فيه وبقاؤها يجمع
من اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرًا عظيمًا ويكثفه تكثيفًا بليغًا متضاعفًا فيحدث فيه
العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة
لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفًا اقل بكثير
مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة
العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف
فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل
قليلا باسخان الشمس المنضج له اداه حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل
قبضًا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة
في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة
فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
ظاهر اللسان معًا فتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره وظاهره
فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة
يفعل في الكثيف فعلًا ملائمًا وهو لذلك لانه لا يفرق تفريقًا شديدًا ولا يكثف
تكثيفًا قويًا بل يفعل فعلًا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف

الحلاوة وفي ذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع
اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرًا تامًا ملائمًا جدًا بين بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث
بسبب ذلك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة
المعتدلة والذها واشهاها عند القوة الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة
بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه وتفعل فعلًا
ضعيفًا ملائمًا فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل
اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل بسبب ذلك كيفية
ملائمة للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية
لا تؤثر في الحس لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة
فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثر القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته
ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيتأثر منه بمادته وان لم يتأثر
منه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحراقة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على ان الملوحة من المرارة في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض
ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت
قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والقابض
وان كان اقل بردًا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدًا منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان
يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل اللطافة وهذه الطعوم التسعة هي الطعوم
البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات

فيه انه ينافي ما سبق ويمكن [illegible] الا ان يدعى ان يكون الحرارة والحريف اقوى لكن اثر التفريق في المرارة [illegible] لاجل المادة تأمل منه

[illegible] ١٠٠٢ [illegible]

طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احتمل من المجموع
بطعم واحد من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل
فيه طعم مركب منها ولاشتراك في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة
تتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة
نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة
كما في السبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من
الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من مرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان
ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة
طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير
ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة
الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من
الكيفيات من الكيفيات الاستعدادية التي هي من جنس الاستعداد لانها مختصة
باستعداد شديد نحو الانفعال ان يتهيأ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو ويسمى
ضعفا كالممراضية واللين ونحو اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال
ان يتهيأ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها قسما
ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة
يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال
وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها
ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل واحد منهما استعداد القابل للانفعال واللاانفعال
الشدة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون به يكون

النوع الثاني الكيفيات الاستعدادية

قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للاثر انه بحيث يمكن ويصح ان يحصل فيه ذلك
الاثر وهذا امر اعتباري يتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها
حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب
الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كانت
بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان
متباينان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسطة بينهما ليس حقيقة
ولا مجازا فيكون اطلاقه خطاء من حيث اللغة والنفسانية حالا او ملكة النوع
الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
بمعنى انها تكون من بين الاجسام بالحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت
بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما قد يكون
بالاعتبار بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة
في الذهن وان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا
للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال
بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب
ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن
عن مباديها فتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعدم
الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا لانه قد يكون عدم الزوال الاجب

مطلقا

النوع الثالث الكيفيات النفسانية

مبحث العلم

بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها
وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا استحضرت مع مباديها
التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي وقد يطلق
تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصورات
مطلقا وهذا هو المراد ههنا وقد عرف العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز فقولهم صفة يتناول ما يقوم بغيره
يقينا والعلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس
تميزه لمن يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه
يوجب تميز المحل وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز
يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن و
الجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة
القيام الى زيد اعني ايجابها والاكثر التميز تميز متعلق بتلك النسبة بعينها و
هو سلب تلك النسبة فمن صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا بهذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب و
التقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب انه يسلب
القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق
الثابت اعني اليقين ويتناول التصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من
ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق بامر النفي والاثبات
علما بل اما بوجيها وان لا يكون التصور ايضا علما بل اما بوجيه فالصواب
ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز
ولا يخفى ان لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي

وما ذكره

وما ذكره من معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد
تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم
لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون
بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور
وينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري و
للمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله
اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر ولا بد فيه من الانطباع في محل مجرد القابل
ويحصل الكل منه ايضا يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس
فانا نحكم على المعدومات بل على الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر
وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما تقرر ان ثبوت الشيء فرع ثبوت
المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته
او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل للممتنع حتى يحصل في العقل فتعين
الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها
لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله
قيل هذا الدليل على تقدير صحته يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما
بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعلومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون
على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوة المدركة
والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا

والامور القايمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل ههنا حضور المعلوم
بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشي
على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله
عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه
حاضرا عند العالم لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده والمراد هو قايم البرهان على القول
بحصول صور الاشياء في ذاته نعم حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها
انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا بالممتنعات القول بحضور
انفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى
بالاشياء انما هو بحصول صورها في مخترع آخر وقوله وحلول المثال المغاير جواب حل
مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون
النفس حارة باردة مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول
للنفس عند تعقلها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من
المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف
النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها
ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب
طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطايفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت
شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى ابطال مذهب
الذاهبين الى ان اتحاد الشي بالشي غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعلومات اتفق القايلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق
بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه

محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه
لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا وامتناع
المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشيا
المغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز
انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشي عن نفسه ضرورة
ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذان الاثنان معلومان بعلم واحد في بعض
الاحيان ثم لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دايم فيجوز الانفكاك دايما فيثبت
المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان
وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات
متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع
النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدته
وانتج ما ليف الوحدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الخلاف
لفظيا مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير
التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة
كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير
فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء
على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق لم
يجز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو هو فان
الاجزاء داخلة من وجه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تجويز العقل فلا نزاع
فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو مم اذ يجب

ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى ابطال مذهب
جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك
تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقالوا
ان علمه تعالى صفة واحدة تتعلق بالمعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى
وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني
وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك
اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في
علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي
يستلزم تلك الاضافة ثم قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا
ذلك الاشكال فقال منهم انه صورة الشيء يتوجه عليه الاشكال الوارد في
الكرة والجبل العظيمين وبقوله ويتوجه الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين
مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه الاشكال الاتحاد
باجتماع صورتين متماثلتين ويقول ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم الا بتغاير الاثنين الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع و
قد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى
بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما
يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو
عرض موجود حتى فيكون العلم عرضا لصدق تعريف العرض عليه لانه

لا نسلم انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا بعد ما لم يكن حالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق
عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة
من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع
هو الذهن لكنه ذكرنا انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هو باعتبار وجوده في الخارج بل
فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود
في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر
دون حد العرض اما صورته العقلية التي هي العلم فليست موجودة في الذهن بل في الخارج و
في وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق عليها حد الجوهر
بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام سائر الكيفيات
النفسانية وفرقنا ما بين الوجود في الذهن وبين القيام به وقد استوفينا الكلام في
مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعل وانفعال وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجوده
للمعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا
تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة ومكتسب
يعني العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى
فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات و
حدسيات ومتواترات واقرب وجه الضبط ان يقال القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا
فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا والثاني
المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بمعنى لا تغيب عن العقل عند تصور
الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا

فالأولى الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار فهي
المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم
بها العقل بمجرد تصور الطرفين كما يحكم بان الواحد نصف الاثنين وان الجسم الواحد
لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في
قولنا الممكن يحتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او
لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال ولان الله تعالى لا يخلقه
على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة محرقة او الباطنة
وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وانا قضايا
واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند اعتبار
تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة اليه تكررا
والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا
وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر
كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل
بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس مع المشاهدة والتكرر ويحصل به
اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما بانه الذي يلي
الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات

وتسمى وجدانيات

[illegible]

حصل

لانه زوال التكرر لا يستلزم اليقين بل قد يكون تاما بالظن

اليقين

١٠٢

فهي قضايا يحكم بها العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس بواسطة كثرة شهادة
المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في
الاخبار المتواترات كون المخبر به ممكنا ووقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت
الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع من واحد اذا انضاف اليه قراين افاد
اليقين او قام دليل على صدق قائله فانه داخل في المتواترات على ما علم من وجه الحصر
وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج
عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقراين
فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال او حدس من القراين وعلى الاول يخرج من المقسم
وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه وقد
فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا والسبب
في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها قياسات
مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل
يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله
او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف
على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال اما ان يكون الواسطة فيها الحس فقط
ان كان بالحس الظاهر فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات
والامام صرح في تسمية البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين
احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما
لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر
وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات

الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيه الاشتباه فلا يفيد تواترها

من قسم الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها
على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون
المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير
من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب فعلي اي العلم ينقسم الى ممتنع
الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة
موازنه في التطابق قوله العقلي اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذكر
ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في
الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت
لازمة لهم فلا يكون اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
علة للمعلوم قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متأخر عنه
فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم
الدور بل نعني اصالة موازنه في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للآخر لانهما متطابقان فكانت كل واحد منهما يوازن بالآخر فيتوازنان
ان توافقا في الفرس والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن
المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوش على الجدار الى ذات
الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح
ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا كذلك يصح
ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لا في علمه شريرا فالله سبحانه انما علمهم
في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل
الاشاعرة فانه قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة
له وح يلزم ان لا يكون علم الله تعالى فعليا اصلا قوله التابعية بالمعنى الذي
ذكرنا انما يجري في العلوم التي لابد لها من واقع يطابقه فان مطابقة و
لا اصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو

انما علمهم بانهم اشرار لانهم كانوا في نفسهم
اشرارا ولا يصح انه كالعلم

التصديقية م

معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد واما الضروري
فبالحواس واما الكسبي فبالآلات يريد ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من
المبداء الفياض فهو قابل لها لا فاعل الآلات فيضانها عليه يتوقف على استعدادات
مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة
والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع واحد ارتسم في ذهنه صورة
المشتمل على الهيئة النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى
مقايسة بعضها الى بعض استعد لان تفيض على نفسه الناطقة
صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات
انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور مشتركات فيما
بينها ومميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم
بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات
فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب
استعد لفيضان الكسبيات المتوقف عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات
على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخرى وهكذا وباصطلاح مفارقة الادراك
مغايرة للجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوع عن الادراك يطلق على معنيين
باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا
او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او
في آلته والادراك بهذا المعنى جنس وانواعه الاربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء
الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بهيئات مخصوصة من الاين
والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن
في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم [illegible] معان جزئية متعلقة
بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عن [illegible] سواء كان جزئيا او كليا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك

بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو
بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجها تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل لتفارق
والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق
العلم بالعلة لما هيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول
اصلا لكن هو الآن يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وقد ذكر في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن
ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان
ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في
العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما توجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها
الذهني علة لوجود المعلول في الذهن بان يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنا
قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج
فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم
وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول
في الذهن وهذا هو غلط واما بهويتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا
علمنا فيض العلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم
للعلة او معلول لها فان للوجود الذهنية والعلية والمعلولية من الصفات
التي لا يتصور لا يتعقل ثبوتها الا معا وهو علمنا فيض المعلول واما بهويتها
ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها
بالقياس الى غيره [illegible] يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك على
الوجه التمام ولا [illegible] العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم التام بجميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم

الالحاصل

بالمعلول

بالعلة

بالعلة كذلك لان العلة من ملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست
ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة
القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواضع متعددة كاثبات
علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها
كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدلون فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون
المبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم
فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما و
السبب في ذلك ان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول
الخاص يستند لامكانه الى علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يمكن
اقتضائها الا الشيء المخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان لا ذات مخصوصة
ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بعينه المعلول
دون العكس والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها وفيه حكم بان الاستدلال
بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر
المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد
استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني
نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا
موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون
العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجب ب
بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة
الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث ارمراتب العلم ثلث
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وبهذه القوة قد يكون

قوله فمع ذلك اذ لا كون لهما وامر لا اصل شيء
بسبيل ثبات وانما فيض شيء

قيل

قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد
او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد
الشيء كانه منه ولانه جزء من علة القريب من تلك المراتب اول الثانية العلم الاجمالي
وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة
في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي
كمن علم مسئلة ثم غفل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس في تلك القوة المحضة
فانه عنده حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل
وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه عالم بالفعل نظرا الى الجملة
من حيث هي جملة وعالم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان
هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل
حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حال
من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصلا وما ليس بمفصل ليس بمعلوم
والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل
لم يلتفت الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا
شرع في المسئلة وتقريرها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات
التي في تلك المسئلة حصل في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى
التي هي علم تلك التفاصيل من ملاحظة لها اجمالا ونظيره انك ترى الرتبتين
من الاحداث انه يرى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الاول
حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية للاولى ولا شك ان ابصارنا
لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي

والثانية

والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة فان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية
في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون
صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك بعينه اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة
صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه
نعم انه قد تحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة
دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا
تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد وانما ذكره من العلم الاجمالي و
التفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع
في ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي
هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع
الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل يتعاقب وذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب
الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار
اختلاف في ماهيته ولا المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب
اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير ففيه وجه بان الذي هو الجواب حقيقة و
ماهية وهو لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة
في تلك الحالة ونظيره ذكر انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن
فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الا
ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون
علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن

صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء فالعقل متوجه قصدًا
الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه
الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليه وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة
قصدًا منكشفة بعضها عن بعض انكشافًا تامًا فالمركب ذو الانكشاف وحاصل في الحالة
الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معًا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم
بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلومًا بحقيقته قصدًا كانت اجزاؤه
معلومة بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اوضح
واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمال والاخرى
تفصيل كما ذكرناه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام
فيما اذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علمًا باجزائه لا تفصيلًا ولا اجمالًا واما قوله العلم الواحد لا يكون
علمًا بمعلومات كثيرة فالجواب انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام
فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء مع ان تكون معلومة لنا فلا علم بها
في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل
هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان
المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده
وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه
وذو السبب انما يعلم بذلك السبب لا [illegible] به كليًا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم
بسببه يعلم كليًا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر
اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على
الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكمًا قطعيًا واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس

فلا بدله

او ا

او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه
لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا
~~وايضا قد نرى المحسوس ونجزم بوجوده مع الجهل بسببه فاذا اعتبر ذلك فيه لم~~
لا يحصر في العلة وايضا البرهان الاني استدلال من المعلول الى العلة واجيب بان المراد
ان ذا السبب لا يعلم علمًا نظريًا مستفادًا بذاته من المقدمة الا بالسبب وحاصله ان
الحكم اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريًا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه
فخرج بالقيد الاول ما لزم في الفروع المحسوس وما علم بالالهام او كشفا وحدسًا
وبالقيد الثاني ما فيه من البرهان الاني فانه لا يفيد علمًا بعلة معينة كما عرفت وقيل
الثانية بان من علم الالف مثلا موجبًا للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل
له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة
والعلم بصدوره من الالف وهو ايضا كلي لان صدوره من شيء لا يمنع تصوره من
وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل
بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان السبب المعلوم
جزئيًا حقيقيًا قال الامام والصحيح ح ان هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث
انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فكانه اشار
بقوله والصحيح ح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على التشخص من حيث هو تشخص
كانه لا حد له من حيث هو كذا اعلم ان اصحاب النزاع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم
واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة و
قريب مما قيل فيه انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات
والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للافعال قوة بها يعرف به حسن المستحسنات
وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس
الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقًا

صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء فالمفتاح متوجه قصداً
الى تلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه
الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليه وفصلها صارت مخزونة بالبال ملحوظة
قصداً منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً المركب وذلك الانكشاف حاصل في الحالة
الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معاً فظهر ان قد يتفاوت حال العلم
بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كانت اجزاؤه
معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اوضح
والعلم من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى
تفصيل كما ذكرته وقوله للعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام
فيما اذا كان المركب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علماً باجزائه لا تفصيلاً ولا اجمالاً واما قوله العلم الواحد لا يكون
علماً بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام
فلا نشك انا حكمنا على جميع افراد الشيء مع ان تكون معلومة لنا فلا علم بها
في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل
هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان
المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده
وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه
وذو السبب انما يعلم من السبب لا يحكم كلياً اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم
بسببه يعلم كلياً واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر
اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بوجوده ان احد طرفيه على
الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكماً قطعياً واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف وحدس

فلا بد

او اخبار

١٠٧

او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد الامكان
لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضاً
~~واجيب ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه فاذا اعتبر ذلك فيهم فلم~~
لا يحصر في العلة بل يفيد البرهان الاني استدلالاً بالمعلول الا بالعلة واجيب بان المراد
ان ذا السبب لا يعلم علماً نظرياً مستفاداً بذاته للمتعينة الا بالسبب وما صل ان
الجملة اذا المركب للحكم باحد طرفيه ضرورياً لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه
فخرج بالقيد الاول الذي نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشفاً وحدساً
وبالقيد الثاني ذو السبب المعين البرهان الاني فانه لا يفيد علماً بعلة معينة كما عرفت وقيل
الثانية بانا نعلم الالف مثلاً موجب للباء واستدللنا بالالف على الباء فقد حصل
لنا بهذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة
والعلم بسببه من الالف وهو ايضاً كلي لان مفهومه من حيث هو لا يمنع تقسيمه من
وقوع الشركة والكلي للقيد بالكلي ايضاً واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل
بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان السبب المعلوم
جزئياً حقيقياً قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث
انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فكانه اشار
بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من ان الجزئيات على التشخص من حيث هي
كذلك لا يحد له من حيث هي كذلك اعلم ان اصحاب النزاع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم
واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو
قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات
وقال قوم بان الحسن والقبح ذاتيان لله تعالى فرقه بما يعرف به حسن المستحسنات
وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس
الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقاً

كل

بل عند سلامتها الا يرى ان النايم ما قل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل
على غريزة او غيرها ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل
للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا وتطلق على
نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها
وقبولها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكملها من المعقولات قوة تسمى عقلا نظريا
له اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان
ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل
قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا اربع مراتب اما مراتب النظري فهي انها بالقياس
نحو الكمال اما قريب او متوسط او بعيد فهو محض قابلية النفس للادراكات ويسمى عقلا فالبعيد
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال
في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة وتلك المراتب
وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق
للبسايط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها
بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شي منها ماخوذا
فيها وان لم تنفك كلها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال اي
استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في النفس في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه
قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لانه قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على
استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
بحيث يحصل الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى
شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات
عند مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج

نفوسنا

الذي يوجد في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة للموصوف في الحال الحركة موجودة
فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول دون الثاني فافهم المقدمتين
في محل النزاع على ان حال يتوقف الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة
وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين
لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة و
ثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هي العلة القابلة
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي فيها الحركة واليه اشار والمعنى الذي
الحركة به اي المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لابد لها من زمان
تقع فيه واليه اشار بقوله والمقدار والمراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لابد في تحقق
الحركة منها على ما هو صوابه والا فالزمان لكان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا
على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود
عن الحركة كالبياض في حركة التبييض لا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة
لابد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع
هو علة قابلة للحركة ومن حيث انها ممكنة لابد من علة فاعلية ومن حيث انها عرض امر ممتد غير
قار ومستلزمة لهذا الامر الممتد لابد لها من زمان ولابد لها لذلك من مسافة او ما يجري
مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل و
اما الحركة الدايمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور
لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يعرض
لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له
بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها كلها
مستلزمة لامكان فرضها بفرض انقطاعها في جميع امتدادها كما ذكرنا وما قيل
من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فلابد من
المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها
لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها

انما يستقيم في الحال

تقع فيه بقوله

[illegible]

ذلك الكمال الثاني ابدا ولا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا
يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة
فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبداء للحركة ومنتهى لها
فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون
مبداء الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط فان
ذات كل واحد من المبداء والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر
البعد عنه ولا شك ان مبداء الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهو
الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وانهما اعتبارا
متقابلان بالنظر الى ما يقالان له لما قال الامام المبداء والمنتهى اما ان يكونا معتبرين
بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول
على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان
المبداء انما يعقل بالقياس الى ذي المبداء وكذا ذو المبدا انما يعقل بالقياس الى
المبداء واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس
احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكنه ليس كل من يعقل
مبداء الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول
بقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبداء والمنتهى انما يقالان لذي
المبداء وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان اتحد المعلول وعلم لا شك ان المعروض
الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر القابل للمكان المتصف بالوضع اعني
الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فالجسم بمعنى الصورة
هو القابل في ذاته للحركة والمتصف بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية
والاعراض الحالة فيه فهي متحركة بها بتبع الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي

بهذا

احدهما

المبداء

حقيقة

للحركة

١٠٩

للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة
بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع والعرض
واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو المحرك اي لا يجوز ان يكون
الشي الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشي الذي عرض له المحركية فقط واستدل
على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلا للحركة
والا لكان علة للجزء الاول فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد
الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا تتحقق الحركة منها وهو
المراد بقوله اشتغل المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة
وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود
الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده ان هذا
المتحرك لكنه لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة
ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم بحركة مستمرة الى ان تنتهي [illegible]
لا جزء لها بحسب امتدادها [illegible] بالقياس الى الحدود المفروضة
في مسافة على حدود مفارقة [illegible] تخصيصا فلم لا يجوز ان يكون
المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي في شرح المحصل ههنا انه
المحرك للجسم ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر واقتضاء الجسم الحركة بشرط زوال حالة
ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع شرط وانه كذلك الحالة فلا يقدح في ذلك
الغرض لكنه لا يتم به الدلالة على ان الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني
ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات
وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما
وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كانت مقتضيا
للحركة لبقيت الحركة لبقاء ذات الجسم فلم يوجد جسم الا متحرك دائما ولا يجوز ان

[illegible]

بهذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة وهي الجسمية المطلقة المقتضية
للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة مشتركة في كونها جواهر
ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينها دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي
في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم ان يكون الجسم
المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان هناك مظنة
سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مشترك الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم
من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي
جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم
شيء مما ذكرتم والدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف
الطبيعة المختلفة المستلزمة وحاصله يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام
مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا
فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها
بل يقتضي الجزء الاول ليحصل لها الجزء الاخر الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات
ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا
في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها
ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليل كما
اسلفنا والجواب عنها والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع
الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى
بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها
والمضاف تابع وكذا متى والجدة ولا يفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال
يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط
الجوهر انما يوجد وتعدم دفعة لا تدريجا لما ثبت ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة
انه ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف

تعسر

تعدم دفعة

نفوس منا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة استعداد ان لاستحصال ابتداء الكمال والعقل بالفعل استعداد
لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لانه لا يدرك
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة يزول
بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر
الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء
فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد قد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعا حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب
شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار فمنهم من جوزه في دار
الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات الى التشبه بمعقولاتها دائما واما مراتب
العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية
وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب
وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية
وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل يرى كل وجود
وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يقال للاحد متميز فيتعاكسان
في العموم والخصوص فالاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من
ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا متداول مشهور في تدقيقات الاحد قسم العلم اعني اليقين الذي قد
تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكسان العلم والاعتقاد
في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى

الثاني اخص من العلم وذلك لان المعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحلما لان المتبادر منه انه يمكن نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين من العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقيني والمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع التضاد بخلاف العلم ان الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب النسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يكن مطابقا للواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب النسبة والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عنده والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات لا يتصور زوالها عن خزانتها اعني العقل المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من استحضار الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر

في بيان السهو والنسيان

وقد يقع تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر بتغاير الاعتبار لا الصورة الاعتقادية والعلمية يقع تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيقع تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فلا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بذاتها اقول وذكر ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منها كما في علم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بها فيكون علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كان كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا بالمعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك فلا يكون العلم فيه مغاير المعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما واخرهم لان احدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا بان يجوز النفس معه من الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض

وكسبي العلم يحصل بالنظر سلامة جزئيه فرهبة وضع فساد احدهما فقد يحصل

ضدّه شبهاً كيفية اكتساب النظريات الضروريات ولا اتفقنا في ان كل مطلوب يحصل

من مبدله انفق بل لا بد من مبادئ مناسبة له وتلك المبادئ لا توصل اليه كيفما

اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر فقد

عرفوه بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي

بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا

صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادتا علما ضروريا من

غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يفيدان علماً

ضرورة بمعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان

حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم كما اذا

قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وفيه نظر اذ كان الفساد

مقصوراً على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او

كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئاً اصلاً لا علماً ولا جهلاً كما اذا قيل

بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئاً اصلاً لا يقينا

كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول

العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل

به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى اختيار من الاقوال في كيفية هذا

الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري

وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله

وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها

مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض

آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة

الحسن والقبح العقليين فانه كما هو عادة عقيبه من ذلك عادة

وان لم يتكرر بهم خارقاً للعادة ولا تكرار العلم الحاصل عقيب النظر

امر ممكن تكرره فيكون مستنداً اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء

وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث

موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام

لا تكرار ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة

الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية

صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد

ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط

النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد كالحركة وآثارها

بالفعل هنا الاثر الحاصل بالفعل لا نفس التأثير لئلا يرد الاعتراض بان العلم ليس

بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

الاثر ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح

بفاعل واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هنا بانه

تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في المطرية وافاده

المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك انما قلنا

بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر

فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا

للعلم المتذكر فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف

بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لانه بلا علة

غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد

في التذكر فان اباهاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد

لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده

واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر

٦٢

انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد الكل
لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه بذلك اقول
ان الحق المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم
ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد
تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول
العلم عقيب النظر واجب لم يتعرض ههنا لذكر الوجوب بطريق الافاضة كما هو
مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر
اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر
الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد عنه واستدل الامام على وجوبه امام
فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه
هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يحصل له العلم بان العالم حادث واما
على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح
القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا قيد الاستناد
في استناد الاشياء الى الله تعالى ويجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون البعض متولدا عن بعض وان كان الكل
واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
اذ علمه انه يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكنه لا يكون حينئذ بتاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وقد يقال النظر
صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى و
لا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب

ابتداء

العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق وسواء كان في المعارف الالهية او غيرها
وسواء كان معه معلم او لا الثاني انه لو افتقر العلم لكونه نظريا في معرفة الله تعالى لاحتاج
الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكون معلما لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية
يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي
يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه انما يعلم باخباره بصدقه في اقواله
كلها لانهم المعلم لاخباره بهذا انما يفيد بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار او الزام صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل
ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد تشارك العقل في
العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل منها صدقه فيكون العلم بصدقه
للعقل مستفادا منهما فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم
ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بالمعارف
الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن
الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد للاصحاب في الرد
عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب
العلم بذاته واحواله اذا انه يستنبط منه النظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما
ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى يفيض من المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان
تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا يحيط الحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله
يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا يحيط الحواس فيه من التصورات والتصديقات
حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من
مادة من العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط وطريق الرد عليهم
انه يقال ذلك المعلم هو النبي صلعم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب
عما قيل انه مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة من ان

والبيانات تذكر

معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من
معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك
منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي ع وكفى ائمتنا ومن بعده الى
قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم
ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه
كثر الخلاف بين العقلاء في معرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال
النظر كافيا لها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على
عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض الانظار الصادرة
عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني ان ترى الناس محتاجين الى
المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض
ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي
هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم لا يدل عليه واما بمعنى
الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد
من الجزء الصوري ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة يستنتج منها
علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا
في العلم بما يستنتج منها من الكسبيات لكان كل من علم قضيات مخصوصة
وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك القضيات بواسطة
او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا
شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لغفلات الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة
لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها ي

وبعضهم اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرايط العلم من الحيوة
والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر
اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول
ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين بل يكون فيمكن ان ينظر في مقدمات
حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا
وانه يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل له العلم بمطلوب بدليل ربما ينظر
في دليل آخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه لوجوب التادية ولا يكون
ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر
اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي
نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط فقصد
من النظر الثاني كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين
اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينا وكذا الحال فيما اذا عرفت الشيء بكنهها
فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز
ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل
المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود
الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك الجاهل
معتقده ويتوجه الى طلب ما يؤدي الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما
به ويرد عليه ان الجاهل ربما ينظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه منتهيا
فلا غير خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما فيضانهما دفعة والانتقال منها الى المطالب فلكونه
حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه
يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما يتفق في
مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه فيتنبه فادته الى المط لما ذكرنا والنقل وتفي

ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضده لمطاع على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني فاختار رحمه الله الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان
عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا
فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب
ما يتوقف عليه العقليات ان شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف بالنظر
واجبا عقليا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم
الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة
وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة
ولا تنكر في انه لعيشمن ومن المعلوم ان من انعم عليه فيجحد النعم ولم يلتفت الى
منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب اليه
اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب النعم عنه ولا معنى للوجوب
العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب
عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم
طلب منه الشكر عليها وان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف
العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة
له فان كان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فههنا واجبان
عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة
الله تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفات الكمالية
علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فحينئذ يدفع الخوف فيتم له
الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا

واجب

ليس الا منه تعالى

فهاب

واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي
والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاؤه
مطلقا على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي
الذي هو المطلق اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا وانما
قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم
بصدق الرسول الذي به ثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر
في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له فوجوب هذا النظر ان
النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما الانظر في
معرفة الله تعالى من حيث انه من افا ذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي
تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر
فيها على وانا لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلي الامتناع
عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي
لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا بحث
مكابرة فيلزم افحام الانبياء ع اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا
فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وقد تنازع في ذلك ادى الى بطلانه
وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منفيا اقول انتفاؤه ثم
لاستلزام الحج اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم
والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانه ليس كل ما يستلزم الحج فثبوته يستلزم
انتفاءه لان ثبوته يستلزم الحج والحج لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته
وما يستلزم انتفاء الملازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
فثبوته يستلزم انتفاءه بالواسطة

فذلك الاقتضاء ثابت على جميع التقادير وهو
جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا
اقتضى انتفاءه م

ثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت الحق لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي
انتفاءه لا بقيا ذاته اذا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه
على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الحق ليس من التقادير الواقعة
في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بانا ذكر مبني على اصلكم
الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم
فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قايم فخوف العقاب
بحاله والعنا زيادة فان قيل الانكار من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فهلكوا ولذا قيل
البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى
التعذيب مطلقا ان نفى التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول بدل على انه
لا وجوب عقليا والا لكان تاركا قبلها ويلزمها التعذيب لوجود الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلانه لو وجب شكر المنعم لوجب
عقلا فان كان لا لفايدة يلزم العبث وهو غير جايز عقلا وان كان لفايدة
فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف العقاب
لاحتمال انه لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين
رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مايدة سلطان
يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول فيها
لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على ذكرها اعلنه شكرا عليها
ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد ان يكون استهزاء لان الدنيا
وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما بالحري العبد شكرا حقر
عنده نعم من تحقير الامثال بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم

فلانم

116

فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة من النظر بل يكتفى فيها المعرفة السابقة على النظر
الذي هو شرط للنظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة
متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه
البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدة على الصوفية ولو سلم فلا نم
ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة
مقيد بحال الشك او تردد الاذهان في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه
لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم
ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في بيانه اذا توقف واجب
مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جايز الترك وفرضنا تركه زمانا
تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضنا كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف
في حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف
في حال عدم الموقوف عليه ممتنع وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه
والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول على تقدير تمام هذه المقدمة لا يرد بقاء الموقوف
الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف
بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جايز والجواب بعد ذلك انا تكلم
على اصلنا ونقضه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول
هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة
جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا
لانه يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة ممنوع لان الثواب
والعقاب واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا بالاستقلال
في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفتها

المنع ببعض صفاته الكمالية وما ذكرتم من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج
الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة
الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما
التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما
يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق ما لا يكون
وجوبه مقيدا بوجوب ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد
بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالحاصل قبيح عقلا
واعترض على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اذ ما ذكرتم من لزوم
افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب
العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل
فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب
ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع
النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب
النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات
لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة
والانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر فللمكلف ان يمتنع
عن استماع كلام النبي الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت
بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكنه الدعوة واثبات النبوة واما ثانيا فبالحل
وهو انه يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع عنه
ما لم يجب عليه ~~لكنه وجب عليه~~ لكن وجوبه بالشرع ثابت ونفس الامر سواء

وهو المراد بالالحام م

نظ

١٢٧

نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن
النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به ولا يسوغ لك اهماله لا يقال
فح يلزم تكليف الغافل العديم علمه بالوجوب اتفاقا انما هو من لم يفهم الخطاب بعد
له انك مكلف بكذا وهذا فاهم لما خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في
شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان مع غفلتهم عن وجوبه اجماعا وبهذا الحل ايضا
اندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولكم لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب
ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الا
فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في
السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد
موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظا
المتبادر منه ولما نزلت ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد
على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى
واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما فيه من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على
الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه واعترض عليه من وجوه بعضها
بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص
بدليلهم وقد ذكر وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها
كذا انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما

الفاضل الاتي
لانا نقول لا يجوز تكليفه م

في ذلك م

للعارف به تم وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه
كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف
غير العارف باطل لان تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل انه اكثر
مكلف لا جهل انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع
واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم
بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض
الذي لا يقين معه فلو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير و
اثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على
الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قاصرون عن التحرير والتوضيح لمقاصده
العرفانية والتقرير والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا ينفي
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع
الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الواجب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام
الذين قرر النبي على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار
الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي
ما امر به الله تع ويجوز ان يتعلق خطابه تع ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء
واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب
المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو السبب وهو حبل لازهاق

الروح

الروح وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب
شرعا بل نهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تع وصفاته وافعاله والعقايد
الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلعم والصحابة
الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على
نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وطبقاتها
ورد لانه قال عم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة
وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب
الكلام الا اقتباس من بحر مما ينطق به كلام الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوا ولم
يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسايل وتفصيل الدلايل
وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم
ما يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم ولذا
لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاحتيج لنا
بالتدريج لما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام
لحفظ العقايد ودفع الشبهة وفي زمانهم ايضا لم يدونوا الفقه ولم يميزوا
اقسامه ابوابا وارباعا وانواعا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف
في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى
غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء وكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم
يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان عنيتم
ان الاشتغال بها على هيئة الاصطلاحات والتفاصيل بدعة ممنوع

فسلم بانه

لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه عم نهى عن الجدل
كان مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا
واجيب بان ذكر النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا
بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة
الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعم وجادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق وقال الله تعم بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال
الباطل فمأمور به وقال الله تعم ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
وجادلهم بالتي هي احسن وجادل الرسول لابن الزبعرى وعلي عم للقدري مشهورة روي ان لما نزل قوله
تعم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل بل هم كانوا يعبدون الشياطين ان تضحكا قال الجبائي امكرهم كان في سكنات ورطانهم وروي
يحتج على الجبر
وعن الحسن بن علي عم املكتها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد
اثبتت من دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبتت له شريكا وايضا
النظر غير الجدل فان الجدل هو المناقشة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم
من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعم بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون
مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عم عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن
بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب
بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام
سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر

والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعم هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا مؤمنين والكافرين فبطل قولكم فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله
سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهاه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد النقلية ثم ان خبر الواحد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع ومن لوازم العلم دليل والظن امارة ان المراد ان يشير الى ما يتعلق
به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن
وهو الامارة وبسايطه ان ما يتألف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة
كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقل والنقل كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
ممتنع لاستحالة الدور فان النقل الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول و
العلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على تقدير والا لم يكن نقليا صرفا
بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ثم ثلث القسمة المراد بالنقل الصرف
ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وكل عاص يستحق العذاب لقوله عم ومن يعص الله ورسوله
فان له جهنم وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقل الصرف ايضا بعض مقدماته
البعيدة عقلية لما مر فلا يقال بل المركب منها يصح فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء
في افادة النقل الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة
انه لا يفيد القطع واليقين لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة
في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة بارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت
المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا
ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل عن معنى
آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه

مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء
يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والازمان بالبعض
اذ لو كان يراد من الازمان او الافراد البعض لما ثبت لنا ما يفيده بيان انتهاء الحكم
ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير يتغير بذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من
هذه الامور جائز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذه
الامور اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي
الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي
اليقين بان يأول معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب ثانيا
عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء ويجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لو قدم الدليل
النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه
اليه واثباته بالاخرة اليه لما سبق ان معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي
تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي
وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية
عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والجواب ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ
من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر
قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم
بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة او منقولة عنه متواترة يدل
على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة بين جميع اهل اللغة في
زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الآن والتشكك فيه سفسطة

خزانة لالة ...

لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل
وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا
رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم
الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع
والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات
فلا نفيا اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم
بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على
ما هو المفروض في ذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر
فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا
قلنا افادتها اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان
ملزوم العلم او الظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه
الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة
وتلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما
واما باستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات المتصلة الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام
بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه
لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه الاستقراء والذي باشتمال ثالث
هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحدهما وينتج على الآخر
كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال

بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد
الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورًا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن
النهار موجودًا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار
الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار الصورة القريبة اعني الهيئة الحاصلة
للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة لان الاوسط
اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به
فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به
في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة
اعني باعتبار الهيئة الحاصلة الكلام للمقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وقد ذكرناه امام كبرى من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي
او من الحمل والشرط او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس
باعتبار المادة القريبة خمسة اقسام لانه مقدماته اما ان يفيد تصديقًا
او تأثيرًا آخر غير التصديق اعني التخيل الجاري مجرى التصديق فالثاني
الشعر والاول اما ان يفيد ظنًا او جزمًا فالاول الخطابة والثاني ان
افاد جزمًا يقينيًا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او
التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار المادة البعيدة اربعة اقسام
للمخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات
التي هي مادة المغالطة والقضايا التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال
لما جعل القضايا الشاملة لمادتيهما قسمًا واحدًا ينبغي ان يجعل المادة القريبة
ايضًا قسمًا واحدًا مفيدًا للجزم والنتيجة لا يتبع الجزم والنتيجة ينقسم

اليقين وغيره لانا نقول كذلك الجزم والمقدمات المسلمة تنقسم اليهما فالفرق
تحكم وايضًا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم على خمسة واربعة
ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضًا ينقسم الى
هذه الاقسام والثاني متصل نتائجه اربعة كذا غير الحقيقي من منفصل
ومنه حقيقي يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه
احدهما ما استثني فيه عين المقدم ينتج عين التالي والثاني ما استثني
فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئًا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه
ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي
فكل ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين
كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الاجتماع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا رفعه
لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض
كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين
احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين
واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر
وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضًا والاخيران
يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني
ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتمام انه علم انحصار الجزئيات وثبوت
الحكم في كل منهما وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا

الظن ومثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده
الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا
يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه
الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهايم والسباع كذا فالحكم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون من الحيوانات
الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ
واما التمثيل بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في
معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول
اصلا والجزئي الثاني فرعا ولا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة
او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان
الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بان يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس ان الاستدلال
بالكل على جزئياته ويكون ذكر ذكر الاصل لكون الحكم ثابتا فيها لقوى الا تأثير له
اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير
هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل
والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال ان تشابهت
عروض الوضع للمجرد والتركب على الاتناهي ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل
عبارة عن تجرد الشيء عن بعض العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في
الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة
عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام الصورة المعقولة
في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان

منقسما

منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة حالة
في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوقها طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوقه طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
فح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية
من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة
فيلزم ان يتركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا
يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والمفروض ان الاجزاء
متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلا بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير
متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية وكل
ما هو كذلك فشأنه ما هيته ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير
معقولة فانه لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكلما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون
معقولا مع غيره لان كل ما يصح منه ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه
بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم فرع على شيء
يقتضي تصورهما معا فاذن كلما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكلما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكلما يصح ان يكون
مقارنا لغيره من المعقول يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كلما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد
في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد
المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على تلك المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم

على ذلك المنع فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل لان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قايما
بذاته يمتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلوله فيه في ثالث لمقارنة
المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة
بالنسبة الى الثالثة فتعين صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان
كلما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود
المجرد القايم بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره
كلما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لانه لا ان يعقل لذاته ذكر الغير
يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذكر الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذكر الغير وصحة الامكان
يستلزم الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذكر الغير وتعقل انه تعقل ذكر الغير يستلزم
تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته وكلما لا ان تعقل لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني
باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه في نفسه
دائما حاصلا له لا تغيب اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد
عاقل بفعله ولاستلزام التجرد صحة معقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كلما
يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارنه معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة
واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد
مانعة عن تعقل كما هو حال باري كنه ذاته بعد يمتنع ان يكون معلوما لغيره وثانيها
انه يجوز ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان

فاذا وجد في الخارج مجرد قايم بذاته يكون صحة مقارنة للطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل

لذاته يجب ان يكون عاقلا لذاته

تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع لجواز انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن
هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة
على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة
الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع توقف صدق صحة المقارنة المطلقة
بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه
المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها
بل لعارضها وهو كون احد المتقارنين موجودا قايما بذاته فلا يتجه جهة التوقف
فلا دور قلنا يجوز ان يكون خصوصية بعض المجردات ان يعقل المعقول لا يمتنع
عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد علما يقينا

ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمراد بمقارنة الشعور المغايرة في التابع لا
من الكيفيات النفسانية القدرة فهو امر يترتب على وفق الارادة وتحقيقه انه اما ان يكون مصدرا
لفعل واحد اولا فعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور اولا بالقصد
والشعور الاول هو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس
الفلكية والثاني هو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور هو
الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور وهو
القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
وهو القوة النباتية فالقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور
وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الاثار فسر القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة
بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من
التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون

بحث القدرة

الثاني في النباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فإن قلت القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ أبي الحسن الأشعري فلا يدخل في شيء من
التفسيرين أجيب بأنه ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة شأنها
التأثير والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها
تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو
مذهب المعتزلة أو بنفي قدرة العبد أصلا على ما ذهب إليه جهم من الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل أنا قاطعون
بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص في التأثير ولا امتناع في أن لا يؤثر
بالفعل لمانع والنزاع في أنها بعد ثبوت التأثير هل تسمى قدرة لفظي والقدرة
تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني أن أثر كل منهما يغاير أثر الآخر فإن المزاج
لكونه من جنس كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
يكون من جنس هذه الكيفيات الأربع فيكون أثره من جنس هذه الكيفيات وأثر القدرة
ليس من جنس أثر هذه الكيفيات الأربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لأن
الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة في نوعه وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع لما قررناه وصحة الفعل يعني أن القدرة
يقتضي صحة الفعل بالنسبة إلى الفاعل لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وإنما قيدنا بقولنا بالنسبة إلى الفاعل لأن الفعل في نفسه ممكن صحيح
ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا وإلا يلزم القلب لأنما يجعل ممكنا صحيحا
بالنسبة إلى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في أن القدرة هل هي متعلقة
بالطرفين على السواء أم لا فذهب المعتزلة إلى أنها متعلقة بالطرفين على
السواء واختاره المص لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوي

نسبته

جهم بن صفوان الترمذي
شرح مواقف

نسبته إليها وذهب الأشاعرة إلى أنها متعلقة بطرف واحد لأن القدرة
عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما
لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الإمام الرازي القدرة تطلق
على القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك
أن نسبة هذه القوة إلى الضدين على السواء وتطلق أيضا على القوة المستجمعة لشرائط
التأثير ومتنها ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين وإلا اجتمعا في الوجود بل بالنسبة
إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر سواء كانا متضادين أو غير
متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فإن خصوصية
كل مقدور لها شرط مخصوص من تعيين وجود أو زمان في المقدورات المشتركة الأثر
أن القصد المتعلق بها شرط لوجود واحد من غيرها ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة
أرادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين
واعترض عليه صاحب التلويحات بأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
الأشعري فكيف يصح أن يقال إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وتقدم الفعل لتكليف الكافر بالإيمان ولأنهم أحد المحالين لولاه اختلفوا في
أن القدرة هل هي مع الفعل أو قبله فذهب المعتزلة إلى الثاني والأشاعرة إلى الأول
واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الأول أنه لو لم يكن قبل الفعل
لما كان الكافر مكلفا بالإيمان حال الكفر التالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله بيان
الملازمة أنه لا يكون له الإيمان حال الكفر فقد عدم التكليف في التكليف بغير المقدور
غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والثاني أن القدرة لو كانت
مع الفعل متنافيا لأن القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها لأجل أن يدخل الفعل
من العدم إلى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغني عنها لأنه حال وجود

الفعل صار موجوداً فلا حاجة اليها لانه يخرج من العدم الى الوجود وتنافى
للزومات لانهم للتنافى بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه
لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه لزم احد المحالين
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى من قدرة عدم انفكاك احدهما عن الآخر
والتالى بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر فى الحال بايقاع الايمان
فى ثانى الحال فان قيل ان استمر الكفر فى ثانى الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان
تبدل بالايمان لم يكن مكلفاً به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل مبيناً فى
التكليف والقدرة التى هى شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو معدوم
واللازم منه ان يكون المكلف به معدوماً فى زمان وجوده واما كون
القدرة جامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل فتح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزومهم عدم العصيان قبل الفعل لعدم القدرة
فلا عصيان ومع الفعل ايضاً لا عصيان لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل
القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثانى بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة
وما يتوهم من انه يلزم منه احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحال
احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكر وعن الثالث
بان كلامنا فى قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل
ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة
ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واحتج الشارح
على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض
لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال واجيب عنه اما

اول

اذ لا تكليف

١٢٥

اولاً بانه لنقض بقدرة الله تعالى وثانياً بان العرض لا يطلق على صفاته
تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعاً لان الكلام فى المعانى
لا فى اطلاق الالفاظ واما ثانياً فهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وكون
فالحق هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلاً واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته فكذا اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة
ولو سلم فيجوز ان ينعدم قدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال
على الاستمرار الى حال الفعل وفى هذا الاخير بان وجوه المقدور اما القدرة
الزائلة فيعود المحذور والحاصل وهو ظاهر ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزائل والاخير لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة والثانى لو كانت القدرة قبل
الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع
النقيضين وهو ان يكون الفعل موجوداً ومعدوماً معاً لان الفعل قبل
وقوعه معدوم قطعاً وايضاً يلزم ان لا يكون الحال فرضناها سابقة على
الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولاً بالنقض بالقدرة القديمة فان
قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة
القديمة ~~قبل الفعل~~ موجود تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب
فى زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك فى القدرة الحادثة وهو
ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارناً للفعل وثانياً بالحل
وهو تحقيق معنى قولنا حصول الفعل قبل وقوعه محال فانه قد يراد منه معنيان
احدهما ان حصول الفعل فى زمان قبل وقوع الفعل منه وبشرط كونه
قبله محال والثانى ان حصول الفعل فى زمان قبل زمان حصول الفعل لكن
غير منه وبشرط كونه من قبله محال ولا اشتباه فى استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافى المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال
لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه

بل منع مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنًا للعدم فيكون هذا المجموع
محالًا دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعًا فلا يتصف بالامتناع
الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به ومعنى الاختيار مع
فإنه يمكن أن يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل
بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا
كما لو فعل في زمان الشرط قيامه إذ يمتنع كونه قائمًا وقاعدًا معًا وليس
في زمان قيامه إذ يمكن أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع
المقدور مع تعدد القادر بل لا يجوز أن يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص وإنما يتم هذا إذا كانت كل واحدة من
القدرتين مؤثرة وأما في جزئيات القدرة فقد يكون كاسبة لا مؤثرة فنقول
يجوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معًا كما
في أفعال العباد الاختيارية ولم يجز اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين
لأن الكسب هو أن يخلق الله سبحانه فعلًا متعلقًا للقدرة الحادثة وإنها لا تتعلق
بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اتصاف محلين
لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلًا لفعل مغاير ولو بالشخص
لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وإنما
قال ولا يتحد وقوع المقدور بين قادرين ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من أنه
يجوز أن يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكنه إذا وقع
المعلول بأحدهما امتنع أن يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد
الشخصي بالآخر قادر واحد شخصي وإنما قلنا لما اشتهر عندهم لما أسلفنا
من المنع على المقدمة القائلة إذا وقع بأحدهما امتنع أن يقع بالآخر وقد مر
من وقتًا في مبحث أن المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها

ارف